211057

IDEI
CONTEMPORANE

CUNOAȘTERE
ȘI
COMUNICARE

JURGEN HABERMAS

II 211.057

EDITURA POLITICĂ

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
II 211057

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IDEI CONTEMPORANE

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

390

JÜRGEN HABERMAS

CUNOAȘTERE ȘI COMUNICARE

Prefață și îngrijirea versiunii
în limba română:
ANDREI MARGA
Traducere din limba germană:
ANDREI MARGA, WALTER ROTH, IOSIF WOLF

21953

200161
B.C.U. - IASI

1983

EDITURA POLITICĂ
BUCUREȘTI

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Redactor: HORTENSIA PIETREANU — POPESCU
Coperta: VALENTINA BOROŞ

7 OCT 1985
[illegible]
— IAŞI —
II.567059

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

- Zum Begriff der politischen Beteiligung, aus „Kultur und Kritik" (c) Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973.
- Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, aus „Zur Logik der Sozialwissenschaften" (c) Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970
- Technik und Wissenschaft als „Ideologie". Erkenntnis und Interesse, aus „Technik und Wissenschaft als «Ideologie»" (c) Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 1968.
- Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen.
- Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, aus „Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus" (c) Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1976.
- Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, aus „Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung" (c) Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971.
- Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (c) Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973.
- Wahrheitstheorien (c) Jürgen Habermas 1973.

TEORIA SOCIETĂŢII ÎN INTENŢIE PRACTICĂ

Nu întîmplător Jürgen Habermas (n. 1929) este, pentru cititorul român, un nume relativ nou pe scena filozofiei şi sociologiei. Cîteva decenii după încheierea războiului aceasta a fost dominată încă de autori consacraţi în perioada interbelică sau a căror formare se produsese în această perioadă. Ne gîndim la Lukács, Bloch, Marcuse, Adorno, Sartre, Heidegger şi desigur la mulţi alţii. Habermas aparţine, în schimb, generaţiei de teoreticieni formaţi ulterior şi consacraţi în deceniul al şaptelea, cu o operă ce a făcut din experienţa socio-umană şi ştiinţifică a perioadei postbelice obiect de cercetare.

Astăzi, opera lui Habermas a atins o amploare mai puţin obişnuită prin varietatea şi profunzimea problemelor abordate, anvergura înnoirilor de viziune pe care le propune. De aceea, pentru introducerea la acest volum, cu care Editura politică îmbogăţeşte excelenta colecţie a „Ideilor contemporane", s-a pus mai acut problema alegerii căii adecvate de prezentare. Dintre diferitele posibilităţi ce s-au aflat la îndemînă, am ales, spre a facilita totodată înţelegerea şi aprecierea acestei antologii de texte reprezentative din opera teoreticianului, pe care am intitulat-o *Cunoaştere şi comunicare*, o analiză a programului de cercetare şi a tezelor centrale ale lui Habermas.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

La capătul unor temeinice studii de filozofie, drept, literatură universală, psihologie, la Bonn și Zürich, Habermas a intrat în atenția filozofilor prin lucrarea de doctorat *Das Absolut und die Geschichte. Von der Zwiesspältigkeit in Schellings Denken* (1954), care anunța preocupările de mai tîrziu ale teoreticianului privind relația dintre teorie și praxis. Concentrarea asupra scrierilor tîrzii ale lui Schelling era motivată polemic: Habermas urmărea să respingă concepția existențialismului, influent în deceniul al șaselea, care preia „dezbinarea", prezentă în filozofia lui Schelling, dintre intenția de a lega perspectiva ontologiei de „trebuințele practice" și premisa asumată, a unei „lumi desubstanțializate" și a unui refugiu în interioritate, care face ca „teoria și praxis-ul să se pună de acord în forma unui exercițiu contemplativ".

După cîțiva ani de susținută activitate publicistică, Jürgen Habermas a realizat una dintre scrierile sale majore, cu care a obținut dealtfel abilitarea ca profesor de filozofie la Heidelberg: lucrarea *Strukturwandel der Offentlichkeit* (1962), veritabilă replică dată, la un nivel de excepție, criticii de dreapta a parlamentarismului, ilustrată odinioară de un Carl Schmitt. Publicistica tînărului teoretician a atras atenția lui Adorno, care îl va solicita pentru „Institutul de cercetare socială" din Frankfurt am Main. Habermas s-a încadrat în activitatea institutului, devenind, după dispariția lui Adorno, director al acestuia și, totodată, titular al catedrei de filozofie și sociologie la universitatea din Frankfurt am Main. În 1971 a preluat, alături de Carl Friedrich von Weiszäcker, conducerea „Institutului Max Planck pentru cercetarea condițiilor de viață în lumea tehnico-științifică", din Starnberg.

Șirul scrierilor lui Habermas este impresionant. În 1976, un cercetător olandez[1] înregistra peste 170 de lucrări, iar acest număr este astăzi mult depăşit. Marea majoritate a lucrărilor sale au fost strînse în volumele *Student und Politik* (împreună cu L. von Friedenburg, Ch. Oehler, F. Welts, 1961), *Theorie und Praxis* (1963), *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967), *Erkenntnis und Interesse* (1968), *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“* (1969), *Protestbewegung und Hochschulreform* (1969), *Philosophisch-politische Profile* (1971), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie ? — Was leistet Systemforschung ?* (1973, împreună cu Niklas Luhmann), *Kultur und Kritik* (1973), *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973), *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (1976), *Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“* (1979), *Das Erbe Hegels* (1979, împreună cu Hans Georg Gadamer), *Theorie des kommunicativen Handelns* (1982).

---

[1] R. M. M. Görtzen, *Jürgen Habermas: Bibliografisch Benaderd*, Amsterdam, 1977.

Nu mai puţin impresionantă este „literatura secundară“ consacrată astăzi lui Habermas. Sînt elaborate monografii, studii de mare întindere dedicate concepţiei sale. Scrierile sale sînt traduse în multe ţări, inclusiv în ţări socialiste. În ultimii ani, ca recunoaştere a contribuţiilor sale teoretice în filozofie şi ştiinţele sociale, lui Habermas i s-au decernat premiile „Hegel“, „Freud“ şi „Adorno“.

Printre teoreticienii contemporani Habermas a dobîndit un profil pregnant înainte de toate prin amplitudinea demersurilor pentru clarificarea sistematică a „relaţiei dintre teorie şi praxis“, pe fondul unor fenomene caracteristice „capitalismului tîrziu“ : intervenţia statului în economia ce nu mai poate supravieţui pe vechile baze ale *laissez-faire*-ului, transformarea ştiinţei în vehicul al dezvoltării economice, constituirea unui curent de critică etico-politică a separării dintre cadrul instituţional în care se iau deciziile relevante pentru mersul societăţii şi voinţa exprimată democratic a cetăţenilor. Aceste fenomene au fost cercetate de Habermas din perspectivă critică, sprijinită de o viziune raţionalist-iluministă ce încorporează achiziţii ale materialismului istoric.

Ca şi alţi teoreticieni vest-germani ai generaţiei sale, Habermas a debutat sub semnul influenţei lui Heidegger. El a realizat, după propria mărturisire, o „trecere de la Heidegger la Horkheimer“ [2], ce este identificabilă în articolele şi studiile sale publicate în intervalul 1953—1958, reunite astăzi în două volume: *Arbeit — Erkenntnis — Fortschritt* (Amsterdam 1970) şi *Arbeit — Freizeit — Konsum* (s'Gravenhage 1973). Există aici o tendinţă de a gîndi, ca să preluăm titlul primului articol al lui Habermas (*Mit Heidegger gegen Heidegger denken*, 1953), „împreună cu Heidegger“, constînd în problematizarea sensului „lumii tehnicizate“, şi o tendinţă de a gîndi „împotriva lui Heidegger“, ce se manifestă în înaintarea analizei pe terenul raporturilor sociale.

Chiar dacă nu stăruim acum asupra primelor scrieri ale teoreticianului [3], trebuie subliniat că o înţelegere a operei sale, fără raportare la ele, ar fi imposibilă, căci în cuprinsul lor s-a profilat problema dominantă a cercetărilor pe care le-a întreprins: luarea sub control a devenirii sociale prin instituirea unui cadru democratic al adoptării deciziilor relevante pentru mersul societăţii. Terenul pe care s-a constituit această problemă îl formează ceea ce „şcoala de la Frankfurt“ numea „societatea administrată“ [4], care ar fi luat locul capitalismului liberal de odinioară. Habermas avea să arate că această societate reclamă o acţiune pentru luarea sub control a devenirii ei, în scopul prevenirii crizelor, ce pot altfel să înregistreze o virulenţă neobişnuită; ea nu îngăduie, însă, decît odată cu depăşirea cadrelor ei, mai mult decît un control „tehnic“, în forma unei administraţii perfecţionate, ce exclude reflecţia şi participarea tuturor membrilor societăţii. Politica ia, în „capitalismul tîrziu", forma dispunerii de persoane, în locul cooperării acestora. Astfel se constituie o nouă ipostază a înstrăinării, specifică noului stadiu al capitalismului.

---

[2] Jürgen Habermas, Silvia Bovenschen u. a., *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, p. 9.

[3] Asupra primelor scrieri vezi Andrei Marga, *Conceptualizări filozofice în scrierile lui Habermas*, în „Revista de filozofie“, 1, 1982.

[4] Vezi Max Horkheimer, *Gesellschaft in Übergang*, Fischer, Frankfurt am Main, 1972.

Habermas a abordat „societatea administrată" din punctul de vedere al criticii conversiunii suferită de viaţa politică de la forma discuţiei publice a problemelor de interes general la forma rezervării de către elite a deciziilor şi a dispunerii de persoane. El repera în devenirea „capitalismului tîrziu" o tendinţă de tranziţie de la „democraţia liberală" la o „democraţie plebiscitar-autoritară", care exclude derivarea activităţii de stat din consensul liber exprimat al cetăţenilor. În această situaţie, alternativa reală o constituie, pentru Habermas, „dezvoltarea democraţiei de la una formală la una materială, de la una liberală la una socială". [5]

Habermas a cercetat multiple aspecte ale acestei tendinţe a vieţii politice din „capitalismul tîrziu" şi a edificat o teorie a societăţii orientată critic, în orizontul unei „democraţii sociale" în care deciziile relevante pentru viaţa socială sînt derivate din consensul exprimat liber al cetăţenilor care discută şi tratează, teorie ce urmează să ofere un fundament normativ pentru ştiinţele şi cercetările sociale. Este „teoria societăţii în intenţie practică", care include, spre deosebire de alte teorii ştiinţifice sau filozofice, reflecţia asupra contextului de apariţie şi de aplicare şi exprimă interesul pentru „emancipare" (Mündigkeit) al oamenilor. [6]

În cadrul demersurilor pentru edificarea „teoriei societăţii în intenţie practică" Habermas a abordat domenii de probleme variate, cu rezultate de referinţă, care astăzi se află în centrul confruntărilor filozofice şi sociologice. După o remarcabilă serie de studii de analiză a filozofiei moderne în vederea delimitării poziţiilor „teoriei societăţii în intenţie practică", Habermas a abordat teoria acţiunii. Apoi, a urmărit să clarifice „trei aspecte ale relaţiei dintre teorie şi praxis: 1. aspectul empiric al relaţiei dintre ştiinţă, politică şi opinia publică în sistemele sociale ale capitalismului tîrziu; 2. aspectul epistemologic al legăturii dintre cunoaştere şi interese şi, în sfîrşit, 3. aspectul metodologic al unei teorii a societăţii care trebuie să poată prelua rolul de critică"[7]. Ulterior el a întreprins cercetări explorative în direcţia „reconstrucţiei" materialismului istoric şi a elaborării „pragmatice universale", ce ocupă lucrările sale din ultimul deceniu. Să ne oprim, pe scurt, asupra fiecăruia dintre aceste compartimente ale sistemului teoretic al lui Habermas şi asupra tezelor centrale, definitorii pentru concepţia sa.

---

[5] Jürgen Habermas, *Zum Begriff der politischen Beteiligung* (1958), în *Kultur und Kritik*, Suhrkamp, 1974, p. 49.

[6] Jürgen Habermas, *Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln*, în *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, 1971, p. 9.

Într-un şir de studii, cuprinse ulterior în volumul *Teorie şi praxis* (1971), Habermas a cercetat punctele de vedere ale filozofilor moderni, pînă la Hegel, în ceea ce priveşte raportul dintre teorie şi praxis. Distincţia veche, formulată încă de Aristotel, dar repusă în circulaţie în filozofia recentă de Hans Georg Gadamer (*Wahrheit und Methode*, 1960), dintre *tehnică* şi *practică* este luată aici ca fir călăuzitor[8]. Habermas a căutat să delimiteze două feluri de a aborda problemele politice: un fel „tehnic" şi un fel „practic", care se întemeiază în cele din urmă în viziuni diferite asupra reproducerii socio-umane a vieţii. Abordării „tehnice" a politicii — care reduce reproducerea socio-umană a vieţii la rezolvarea de „probleme tehnice" ale dispunerii de obiecte — Habermas îi opune o abordare „practică", ce pleacă de la premisa după care „problemele practice“ nu se pot rezolva decît printr-un consens atins în cadrul comunicării. Într-o astfel de abordare, „transpunerea teoriei în praxis stă, spre deosebire de simpla aplicare tehnică a rezultatelor științifice, în fața sarcinii de a pătrunde în conștiința și simțirea cetățenilor dispuși să acționeze“ [9]. Ea caracterizează „teoria societății în intenție practică“, care restabilește în planul conceptualizărilor autonomia „problemelor practice“ și include reflecția asupra contextului propriei geneze și aplicări.

---

[7] Ibidem, p. 11.

[8] Habermas reia vechea accepţiune a termenului de *practic*, înţeles ca relativ la normele convieţuirii. De acest termen trebuie distins termenul de *praxis*. Adesea Habermas înţelege prin *practic* procesul de formare în mediul intersubiectivităţii ce face posibilă viaţa socială.

Habermas a făcut din distincțiile dintre „probleme tehnice“ și „problme practice“ ; dintre „dispoziția asupra proceselor naturii“ și „dispoziția asupra proceselor sociale“, dintre „acțiunea instrumentală“ și „acțiunea comunicativă“, „muncă“ și „interacțiune“ [10] piatra unghiulară a analizelor sale. Termenii înșiși comportă încă, sub aspectul definirii în vederea traducerii în strategii operaționale de cercetare, precizări. Ceea ce se impune din capul locului a fi relevat este faptul că, operînd aceste distincții, Habermas a căutat să dea o replică articulată pînă la ultimele consecințe tehnocratismului, care preconizează o *social engineering* avînd la bază științe sociale constituite după modelul științelor naturii și reduce în conceptualizările sale interacțiunile sociale la „acțiuni instrumentale“.

Cercetările lui Habermas în direcția elucidării relației dintre știință, politică și opinia publică în „capitalismul tîrziu“ au atins un nivel la care se poate vorbi de o teorie a „capitalismului tîrziu“ în opera sa. Această teorie nu se mai află de mult în stadiul de proiect, deși, pe de altă parte, ea se află în faza în care opțiunile ei majore sînt testate în dezlegarea diferitelor probleme particulare ale științelor sociale.[11]

---

[9] Jürgen Habermas, *Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie*, în : *Theorie und Praxis*, p. 78.

[10] Conceptele de „muncă“ și „interacțiune“ au fost elaborate în studiul *Arbeit und Interaktion* (1968), consacrate „prelegerilor de la Jena“ ale lui Hegel, care pare să fi inspirat distincția. Pentru distincția tipurilor de acțiuni, vezi *Tehnica și știința ca „ideologie“*, în volumul de față. De asemenea, introducerea (1971) la *Theorie und Praxis*.

Problema nucleu a teoriei „capitalismului tîrziu" a lui Habermas este relația dintre activitatea de stat și „sfera publică" sau „opinia publică" (Offentlichkeit). Sfera în care, „reuniți ca public, cetățenii tratează neconstrînși, sub garanția de a putea să se întrunească și unească liberi, să-și exprime și publice liber opinia lor asupra problemelor de interes general".[12] În *Strukturwandel der Offentlichkeit* (1962), scriere principală a teoriei sale a capitalismului, Habermas a urmărit evoluția sferei publice în procesul trecerii de la capitalismul liberal de odinioară la capitalismul actual marcat de intervenția statului în economie. Teza sa cardinală, desfășurată în materia unui uimitor de vast material istoric, sociologic este: „modelul liberal al sferei publice, articulat în scrierile ideologilor burgheziei aflate în plină ascensiune și în plină acțiune de restructurare a bazelor societății europene, este luat, în continuare, ca «bază normativă» a funcționării sferei publice în «capitalismul tîrziu», dar premisele sociale au fost, între timp, schimbate, încît, în noile condiții, acel model rămîne pur ornamental. Are loc, așadar, un declin iremediabil al «sferei publice burgheze». Se produce o sferă socială repolitizată care nu se lasă subsumată categoriilor de public sau privat, nici sociologic și nici juridic. În acest domeniu intermediar pătrunde domeniul etatizat al societății și domeniul social al statului, fără mijlocire cu lumea privată care raţionează politic. Publicul este, în continuare, dezlegat de această sarcină prin instituţii: pe de o parte, prin uniuni, în care interesele private organizate colectiv caută să ajungă la formă politică nemijlocită, pe de altă parte, prin partide, care, crescute odată cu organele puterii publice, se supraordonează sferei publice a'e cărei instrumente ele erau cîndva. Procesele politice relevante se desfăşoară direct între administraţiile private, uniuni, partide şi administraţia publică: publicul ca atare este sporadic inclus în cercul puterii şi numai pentru a aclama". [13]

---

[11] Baza conceptuală a teoriei este supusă probei de numeroșii discipoli: Klaus Eder, geneza societăților bazate pe clase sociale (în *Entstehung der Klassengesellschaften*, Suhrkamp, 1973), Reiner Döbert, evoluția tablourilor asupra lumii (*Zur Logik des Übergang von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen*, 1973), Albrecht Wellmer, baza normativă a teoriei critice a societății (*Praktische Philosophie und Theorie der Gesellschaft*, 1979) etc.

[12] Jürgen Habermas, *Offentlichkeit*, în *Kultur und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, p. 61.

În scrierile ulterioare, Habermas a analizat implicaţiile pe planul funcţionării „sferei publice" ale altui fenomen caracteristic „capitalismului tîrziu": transformarea ştiinţei în forţă de producţie nemijlocită şi bază a organizărilor în producţie şi administraţie. În studiul *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung — Zur Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichen Zivilisation* (1963), el arăta că în măsura în care s-a stabilit o osmoză între ştiinţă, tehnică, industrie şi administraţie, „relaţia dintre teorie şi praxis este valabilă numai ca aplicare raţională în raport cu un scop a tehnicilor asigurate experimental-ştiinţific. Puterea socială a ştiinţei este redusă la forţa disponibilităţii tehnice, iar ca putere de acţiune luminată ea nu mai este luată în considerare. Ştiinţele empirico-analitice produc recomandări tehnice, dar nu mai dau răspuns la problemele practice. Pretenţia cu care teoria s-a raportat altădată la practică a devenit apocrifă" [14]. Problema reală nu se datorează, continuă Habermas, transformării rolului ştiinţei, ci faptului că în „capitalismul tîrziu" se încearcă reducerea „problemelor practice", inevitabile, dealtfel, la „probleme tehnice". De aici paradoxul specific: „cu cît creşterea şi transformarea societăţii sînt determinate de raționalitatea externă a proceselor de cercetare, cu atît mai puțin este dependentă civilizația scientizată de știința și conștiința cetățenilor".[15]

---

[13] Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Offentlichkeit,* Luchterhand, Neuwied und Berlin 1975, p. 193-194.

[14] *Theorie und Praxis*, p. 308.

Cele două fenomene caracteristice „capitalismului tîrziu" — intervenția statului în economie și transformarea științei în forță nemijlocită de producție — avea să arate Habermas, începînd cu *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"* (1968), creează o situație în care „soluționarea problemelor practice nu mai este supusă discuției publice" ; legitimarea, care rămîne totuși necesară, nu se mai poate face pe baza ideologiei schimbului de echivalente în cadrul pieței. De acum se urmărește realizarea ei pe calea performanțelor științifico-tehnice, care sînt considerate purtătoare ale unei „creșteri economice" neîntrerupte, ce ar putea lichida nu numai „foamea și truda", ci și exploatarea și asuprirea.

„Has capitalism changed ?". Această întrebare Habermas nu a întîrziat să o atace frontal, în *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973). Aici el a analizat contradicțiile în „capitalismul tîrziu". Concluziile sale ar putea fi rezumate astfel : societățile capitalismului tîrziu sînt periclitate continuu de cel puțin una dintre crize. „Contradicția fundamentală a sistemului capitalist duce la aceea că *ceteris paribus*, fie sistemul economic nu produce măsura necesară de valori consumabile, fie sistemul administrativ nu produce măsura necesară de motivații generalizate, fie sistemul socio-cultural nu generează măsura necesară de sens ce motivează acțiunea".[16] Odată cu intervenția statului în economie, crizele nu mai au caracterul „istorico-natural" de odinioară : totodată, cîștigă teren o tendință de deplasare a crizelor amintite „de jos în sus", dinspre sistemul economic și administrativ spre sistemul legitimator și socio-cultural, „care trebuie să creeze motivații suficiente pentru politica ce se promovează în fapt". În orice situație, este inevitabilă o „împuținare a generării de sens", care se caută a fi substituită cu consum stimulat. Pe acest plan intră în discuție „modelele de distribuție" și, cu acestea, normele, care sînt confruntate cu cerințele de legitimare. Problema legitimării devine una dintre cele mai acute probleme cu care se confruntă astăzi capitalismul.[17]

---

[15] Ibidem, p. 309.
[16] Vezi volumul de față, p. 284.

Nu este cazul să intrăm într-o tratare amănunțită a teoriei „capitalismului tîrziu", elaborată de Habermas în scrierile amintite, la care se adaugă alte numeroase studii.[18] Ea suscită astăzi un interes crescînd și, pentru orice analiză a evoluției capitalismului din ultimele decenii, raportarea la ea este inevitabilă. Teoreticianul și-a atras justificate elogii pentru noutatea conceptualizărilor pe care le-a propus privind aspecte relativ noi ale acestei crize, cum sînt cele ce țin de legitimare, generarea de motivație. Totodată, teoria sa atrage și susținute critici, nutrite de diferite platforme filozofico-politice. Astfel, apărători ai liberalismului actual au formulat critici în intenția de a atenua radicalitatea tezei lui Habermas privind discordanța dintre ideea „sferei publice" și realitatea ei în „capitalismul tîrziu". Aceste critici se opresc mai mult asupra materialului utilizat de teoretician și asupra modelărilor la care el a recurs.[19] Ceea

---

[17] Alături de partea finală a lucrării *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, pentru teoria legitimării a lui Habermas vezi *Einige Bemerkungen zum Problem der Begründung von Werturteilen* (1972), *Wahrheistheorien* (1973), *Demokratie und Planung* (1973), *Zwei Bemerkungen zum praktischen Diskurs* (1976). Și această parte a sistemului teoretic al lui Habermas este obiectul a numeroase analize, apărute în anii din urmă: Robert Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation* (1978), Cristine Koreng, *Norm und Interaktion bei Jürgen Habermas* (1979), Richard Münch, *Gesellschaftstheorie und Ideologiekritik* (1973) etc.

[18] Vezi și *Praktische Folgen des wissenschaftlich — technischen Fortschritts* (1968), *Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt* (1973), *Legitimationsprobleme im modernen Staat* (1975), *Können komplexen Gesellschaften eine vernunftige Identität ausbilden* (1974).

[19] Wolfgang Jäger, *Offentlichkeit und Parlamentarismus. Eine Kritik an Jürgen Habermas*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1973, p. 59—77.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ce ridică însă mai substanţiale probleme ni se pare a fi faptul că Habermas nu a legat analiza critică a evoluţiei „sferei publice“ în „capitalismul tîrziu“ de viziunea şi obiectivele de luptă ale unui grup social. De aici impresia că teoreticianul a adoptat tacit o premisă utopică. Acest aspect îl surprinde critica de stînga. Într-un volum intitulat *Die Linke antwortet Jürgen Habermas* (1968), ce cuprinde materialele unei reuniuni consacrate analizei concepţiei lui Habermas, s-au formulat obiecţii la faptul că, deşi nu a ocolit natura de clasă a „sferei publice“, teoreticianul a tratat problemele de pe o bază teoretică universalistă.[20] Habermas nu pleacă de la premisa, evident eronată, conform căreia „sfera publică“ ar fi sustrasă determinării social-economice globale ; el ia, însă, ca premisă judecata după care o asemenea determinare tinde să iasă, în „capitalismul tîrziu“, din conştiinţa pe care oamenii o au asupra situaţiei lor. Desigur, această premisă rămîne discutabilă şi, în orice caz, nu poate justifica reducerea ponderii relaţiilor de producţie în strategia de analiză a „capitalismului tîrziu“.[21]

Habermas este cel mai proeminent dintre continuatorii „teoriei critice“ a societăţii, promovate de Horkheimer şi Adorno. El nu numai că a preluat programul „teoriei critice“, constînd în a asuma idealurile proclamate de burghezia modernă şi a raporta la ele realităţile „capitalismului tîrziu“, plecînd de fiecare dată de la fenomene istorice determinate,[22] dar a procedat la transformarea „bazei normative“ a teoriei. Pe drept s-a spus că Habermas a înfăptuit „cotitura lingvistică a teoriei critice". [23]

---

[20] *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*, Europa Verlag, Frankfurt am Main 1968, p. 116—138.

[21] Vezi şi Erik Hahn, *Die theoretischen Grundlagen der Soziologie von Jürgen Habermas*, în *Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus*, Verlag Marxistische Blätter, Frankfurt am Main 1970.

[22] Jürgen Habermas (şi alţii), *Student und Politik*, Luchterhand, Neuwied, Berlin, 1961, p. 56.

Pentru distanța luată față de „teoria critică" a lui Adorno este elocvent șirul de intervenții în care Habermas arăta că refuzul autorului *Dialecticii negative* de a explicita „baza normativă" a criticii, sub argumentul că astfel s-ar crea o „falsă pozitivitate", invită la discernămînt, dar nu dispensează de datoria întemeierii „gîndirii critice": „Răspunsul nostru psihologic nu este de ajuns la această întrebare; ea cere ca noi să numim motivele de drept ale criticii". [24] Habermas consideră cadrul comunicării verbalizate în limbajul curent o bază normativă mai fecundă decît analiza freudo-marxistă practicată de Adorno.

Habermas s-a impus printre filozofii contemporani mai întîi prin teoria științei elaborată în cele două scrieri cu titlul *Erkenntnis und Interesse* (conferința din 1965 și volumul din 1968), unul din demersurile cele mai departe duse pentru a demonstra existența unei „condiționări" a cunoașterii științifice. Problema centrală a acestei teorii este sensul conceptualizărilor din științe; dezlegarea ei a însemnat scoaterea în lumină a diferitelor „interese conducătoare de cunoaștere" și lămurirea implicațiilor epistemologice ale supremului interes al „rațiunii", din care derivă celelalte, „interesul de emancipare". Prin „interese de cunoaștere" se înțeleg aici, departe de orice interpretare psihologistă, biologistă sau sociologistă, „orientări fundamentale" ce rezultă din „imperativele formei de viaţă socio-culturală legată de muncă şi limbă“, în interiorul cărora se stabilesc condiţiile de obiectivitate a experienţei. Orice conceptualizare ştiinţifică are la bază asemenea „interese“, care prescriu o anumită sferă de aplicabilitate adecvată a rezultatelor ei.

---

[23] A. Wellmer, *Kommunikation und Emanzipation*, în Urs Jaeggi, Axel Honeth, *Theorien des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, p. 465—500.

[24] Jürgen Habermas, *Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung* (1969), în *Philosophisch-politische Profile*, p. 195. Putem observa într-un șir de studii distanțarea de „teoria critică" a primei generații a „școlii de la Frankfurt". Vezi în acest sens: *Praktische Folgen des wissenschaftlich — technischen Fortschritts* (1968), *Einleitung zu einer Festschrift* (1968), *Herbert Marcuse über Kunst und Revolution* (1973), *Gespräche mit Herbert Marcuse* (1979), *Psychic Termidor and Rebirth of the Rebellious Subjectivity* (1979).

Cum se poate include în conştiinţa de sine a ştiinţei existenţa intereselor de cunoaştere? Iată întrebarea ce îl preocupă pe Habermas în această parte a operei sale. Răspunsul îl dă în cadrul unei adîncite critici a teoriei neopozitiviste a ştiinţei, care detaşează cunoaşterea de interese şi consideră cunoaşterea obţinută după metodele aplicate în ştiinţele naturii drept o cunoaştere model sub aspectul obiectivităţii, sustrăgînd în acelaşi timp demersul ştiinţific unei reflecţii critice cu privire la constituirea, efectuarea şi aplicarea ştiinţei. „Cînd se uită reflexia, postulează Habermas, este pozitivism“.[25] Recuperarea acestei reflexii critice este obiectivul asumat de teoretician.

Volumul *Erkenntnis und Interesse* a devenit o scriere de referinţă a filozofiei contemporane. Înfăptuirea sa majoră este indicarea unei legături între sensul enunţurilor şi „interesele de cunoaştere“ ce se constituie în condiţiile reproducerii socio-umane a vieţii. „Ştiinţele naturii“ înţeleg realitatea din punctul de vedere al „disponibilităţii tehnice posibile“, „ştiinţele istorico-hermeneutice“ cuprind „interpretările realităţii din punctul de vedere al unei înţelegeri orientatoare de acţiune“.[26] Cele două grupuri de ştiinţe îşi transgresează posibilităţile atunci cînd se aplică pentru satisfacerea altui „interes de cunoaştere“ decît cel propriu.

Dezbaterea în jurul teoriei ştiinţei a lui Habermas a atins o amplitudine neobişnuită. Analizele au relevat, alături de meritul ei fundamental de a fi cuprins şi a fi tratat la o adîncime cu puţine precedente sensul cunoaşterii, şi observaţii critice.

---

[25] Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, p. 9.

[26] Ibidem, p. 241.

Acestea se referă îndeobşte la faptul că teoreticianul nu a indicat deocamdată relaţia în care se află teoria sa critică bazată pe comunicare cu critica economiei politice, lăsînd încă deschisă posibilitatea unor interpretări divergente [27], că lipseşte un „concept material" al viitorului încît, în compensaţie, se îngroaşă componenta utopică. [28] Alte observaţii privesc conceptualizarea ca atare. Cea mai importantă se referă la izolarea „interesului pentru emancipare" de celelalte interese, care face ca, pe de o parte, emanciparea să aibă o întemeiere prea slabă, iar, pe de altă parte, „interesul tehnic" să apară cu totul străin de emancipare. [29]

După ce a apărat ideea unei teorii a ştiinţei care preia în sine condiţiile de constituire şi de aplicare a ştiinţei, Habermas a tratat probleme metodologice, pentru a delimita „teoria societăţii în intenţie practică" în raport cu concepţii concurente. Mai multe scrieri slujesc acest obiectiv: de la *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1969) la intervenţiile în cadrul aşa-numitei *Positivismusstreit*, în care Habermas l-a secondat pe Adorno în polemica cu Karl Popper şi Hans Albert, trecînd prin *Der Universalitätanspruch der Hermeneutik* (1968), la lucrarea *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet Systemforschung?* (1971), realizată împreună cu Niklas Luhmann, ce redă controversa dintre cei doi principali exponenţi ai teoriei sociale în Germania federală din ultimele decenii.

Habermas a adresat o critică constantă „obiectivismului" aşa-numitei „ştiinţe a comportamentului", de inspiraţie behavioristă, în ceea ce priveşte conceperea relaţiei dintre teorie şi empirie.

---

[27] Trent Schroyer, *The Critique of Domination*, New York 1973, cap. 4.

[28] Guttorm Floistad, *Social Concepts of Action. Notes on Habermas Proposal for Theory of Action*, în „Inquiry", 13, 1970, p. 180—190.

[29] K. O. Apel, *Wissenschaft als Emancipation? Eine kritische Würdingung der Wissenschaftskonzeption der „Kritischen Theorie"*, în „Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie", Bd. 1, 1970, p. 173—195.

El a reproşat acestei direcţii reducerea „acţiunii intenţionale" la comportamentul observabil ca urmare a ignorării existenţei unei „structurări comunicative" a faptelor sociale. Trebuie să fie admisă, consideră Habermas, o cale comprehensivă de abordare a datelor, alături de observaţie. „Paradigma, scrie el, nu mai este observaţia, ci interogaţia, adică o comunicare în care cel ce înţelege, ca şi părţile mereu controlabile ale subiectivităţii sale, trebuie să fie incluse pentru a-l putea întîlni pe cel de vizavi pe planul intersubiectivităţii înţelegerii posibile".[30]

Habermas preconizează valorificarea hermeneuticii în ştiinţele sociale, dar formulează critici la adresa „hermeneuticii filozofice". Aceasta, subliniază el, plasează constituirea sensului în mediul comunicării verbalizate, dar nu ia în seamă prezenţa „blocajelor" datorate acţiunii factorilor de „putere" în sfera comunicării. Hermeneutica nu este, prin urmare, suficientă ; ea trebuie susţinută de o „teorie a comunicării sistematic contorsionate" care se întemeiază într-o „pragmatică universală".[31] Rămîne, desigur, de rezolvat problema convertirii experienţelor comunicative în date măsurabile ; ea se dezleagă pe baza unei „teorii a comunicării curente", ce urmează să confere o „bază normativă" pentru operaţiile de măsurare.

Există, observă Habermas, o dependenţă a comunicării de sistemul social, care face indispensabilă cercetarea acestuia şi, astfel, o teorie a sistemului social. Trebuie, însă, evitată eroarea actualei teorii, inspirată de structural-funcţionalism, constînd în „reducerea tuturor conflictelor sociale la probleme nesoluţionate ale sistemelor autoreglate". În polemica sa cu Luhmann, teoreticianul a atras atenţia asupra faptului că în sistemele sociale au loc „procese transsubiective de învăţare, care sînt organizate şi se desfăşoară în cadrele comunicării curente. De aceea, un concept de sistem adecvat științelor sociale (și nu elaborat doar pentru producerea de strategii și organizări, adică pentru extinderea capacităților de conducere) nu poate fi preluat din teoria generală a sistemelor, ci trebuie dezvoltat în legătură cu o teorie a comunicării curente, care ia în considerare și relația de intersubiectivitate și raportul dintre identitatea eului și a grupului." [32] Iar formarea acestor identități, avea să sublinieze continuu Habermas în critica acelei *Reflexionsphilosophie* inspirată de Kant sau Husserl, se petrece nu monologic, ci discursiv, comunicativ. [33]

---

[30] *Theorie und Praxis*, p. 18. Vezi şi *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, p. 127 şi urm.

[31] Ibidem, p. 18 şi urm.

Se poate observa cît de mare este importanța atribuită de Habermas comunicării în viața socială, care apare, în concepția sa, ca „un fel de metainstituție de care depind toate celelalte instituții sociale, căci acțiunea socială se constituie abia în comunicarea curentă. Dar această instituție a limbii ca tradiție este evident dependentă de procese sociale ce nu intră în relațiile normative. Limba este, de asemenea, un mediu al dominației și puterii sociale." [34]

Una dintre cele mai originale părți ale operei teoreticianului este consacrată elucidării condițiilor „comunicării necontorsionate" și ale trecerii la realizarea unei „înțelegeri discursive" [35]. Ea dezvoltă în profunzime constatarea că atingerea înțelegerii, care este *telos-ul* imanent al comunicării, depinde de normele interacțiunii dintre cei ce intră în comunicare. Aceste norme sînt reperabile de o „pragmatică universală". În cadrul ei, înțelegerea nu mai este redusă, ca în teoriile ce abordează comunicarea după modelul „transmiterii de știri", la preluarea exactă a conotației expresiilor ; ea se extinde și presupune acordul celor ce comunică asupra normei interacţiunii lor. Înţelegerea se produce atunci cînd „între membrii unei comunităţi lingvistice se realizează un acord în privinţa justeţei unei exprimări relativ la un fundament normativ recunoscut în comun.“ [36]

---

[32] *Theorie und Praxis*, p. 19.

[33] Ibidem, p. 20.

[34] *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, p. 178.

[35] Această parte cuprinde studii de mare întindere precum *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz* (1971), *Universalpragmatische Hinweise auf das System der Ich-Abgrenzungen* (1975), *Was heisst Universalpragmatik?* (1976) și o lucrare amplă, *Theorie des kommunikativen Handelns* (1982).

Şi aceste componente ale operei lui Habermas, metodologia şi „pragmatica universală“, se află în miezul confruntărilor teoretice de astăzi. Exponenţii „raţionalismului critic“ îşi manifestă opoziţia faţă de ideea unei metodologii care include comprehensiunea, considerînd-o vulnerabilă, permisivă pentru interese de altă natură decît interesul pentru adevăr. [37] Principalul reprezentant de astăzi al funcţionalismului structural, Niklas Luhmann, înclină să admită că ar fi avut loc deja un proces ireversibil de absorbire a oamenilor de structurile vieţii sociale încît problema justeţei normelor ar fi devenit superfluă [38]. Ambele replici au o evidentă şi nedisimulată motivare ideologică, ele văzînd în umanismul critic al conceptualizării lui Habermas un punct de vedere ce ar emana dintr-o poziţie utopică. Strategia calificării unor idei drept utopie, sub argumentul că ele transcend *statu-quo*-ul, nu este însă nouă. O perspectivă mai fecundă de abordare a conceptualizării lui Habermas oferă, credem, discuţia deschisă în jurul conceptului de socializare, ca urmare a faptului că teoreticianul revine la o poziţie mai veche a ştiinţelor sociale, conform căreia „socializarea umană se constituie în praxis-ul individual care se raportează anticipativ la relaţiile sociale întemeiate discursiv", diminuînd astfel determinarea obiectivă a praxis-ului.[39]

---

[36] Jürgen Habermas, *Was heisst Universalpragmatik ?*, în : K. O. Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, p. 177.

[37] Vezi Hans Albert, *Im Rüken des Positivismus ?*, în : Th. W. Adorno (Hrsg.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1975, p. 267—307 ; K. D. Opp, H. I. Hummell, *Kritik der Soziologie*, Athäneum Verlag, Frankfurt am Main 1973, p. 115 şi urm.

[38] Niklas Luhmann, *Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas*, în J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, p. 254 şi urm.

Habermas pledează pentru dezvoltarea teoriei evoluției sociale ca bază pentru științele sociale. Ea ar fi un *tertium datur* între antropologie, ale cărei generalizări sînt prea „slabe", și ontologie, ale cărei enunțuri sînt prea „tari". În cîteva studii el a întreprins demersuri în vederea edificării mai departe a acestei teorii. Intervenția sa la congresul sociologilor vest-germani de la Kassel (1974), intitulată *Zum Theorienvergleich in der Soziologie : am Beispiel der Evolutionstheorie*, rămîne textul cel mai amplu în această direcție. Aici teoreticianul revendica materialismul istoric ca nucleu al teoriei evoluției sociale și solicita, totodată, valorificarea unor achiziții recente din științele sociale, cum sînt sociologia comportamentului, a acțiunii, funcționalismul sociologic, psihologia genetică etc.

Habermas a raportat continuu demersurile sale la materialismul istoric. În scrierile sale, de la *Theorie und Praxis* (1963) la *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (1976), el a întreprins evaluarea sensului materialismului istoric, o exegeză a unor opere ale marxismului clasic și reformularea unor teze și concepte de bază ale materialismului istoric.

În interpretarea sensului materialismului istoric, Habermas a apărat punctul de vedere după care teoria lui Marx constituie un tip nou de teorie, o teorie reflexivă. El a invocat însă existența unei cezuri între ceea ce Marx înfăptuia — întemeierea unui nou tip de știință — și interpretarea a ceea ce el făcea — considerînd noua știință ca o știință încadrabilă în științele deja constituite. Această cezură, ce ar caracteriza demersurile epistemologice ale lui Marx, nu ar fi decît reflexul unei cezuri mai profunde, dintre practica cercetării a lui Marx și generalizările sale teoretice. „În analizele sale de conținut Marx înțelege istoria speciei în categoriile activității materiale și depășirii critice a ideologiei, acțiunii instrumentale și praxis-ului transformator, muncii și reflexiei; dar Marx a interpretat ceea ce el făcea în conceptul restrictiv al unei autoconstituiri a speciei numai prin muncă".[40]

---

[39] K. H. Tjaden, *Soziales System und sozialer Wandel*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1972, p. 275 și urm. Vezi și *Bemerkungen zur historisch — materialistischer Konzeption der Struktur gesellschaftlicher System*, în volumul 1 al seriei ce cuprinde discuția declanșată în științele sociale vest-germane de controversa Habermas—Luhmann, intitulată *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (Suhrkamp Verlag, 1973).

Desigur, punerea în discuție a conceptelor antropologice ale lui Marx angajează o mulțime de aspecte. Urmărind scrierile fondatorilor marxismului se pot, însă, degaja probe suficiente pentru concluzia că ei au folosit, atunci cînd au definit specificul reproducerii socio-umane a vieții, conceptele de muncă, gîndire, comunicare verbalizată. Aceasta se petrece nu numai în practica cercetării, ci și în scrieri în care se fac generalizări.[41] Atunci cînd Habermas discută aceste concepte el pare să aibă în vedere mai mult interpretările restrictiv-dogmatice date scrierilor lui Marx și Engels și să transfere asupra acestor scrieri ceea ce ține, în fapt, de aceste interpretări. Ca urmare, distincția, fundamentală în opera teoreticianului, dintre muncă și interacțiune pare mai curînd să regăsească o distincție prezentă în opera lui Marx și Engels și să o dezvolte și să nu fie o delimitare străină marxismului originar.

Că, în cazul lui Habermas, așa stau lucrurile, o dovedește și faptul că, în studiul și volumul *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (1976), întrebarea ce nutrește demersurile teoreticianului este dacă tezele și conceptele în care materialismul istoric a fost prezentat în varianta dogmatică, în deceniul al patrulea, satisfac, la o convertire în strategii de cercetare, cerința de a înfăptui reconstituirea nereducționistă a procesului reproducerii socio-umane a vieții. Impulsul nemijlocit la o asemenea interogație a venit din partea unui fapt de experiență: structurile normative nu au înregistrat în „capitalismul tîrziu“ metamorfoza radicală în direcția emancipării socio-umane pe care o anticipa punctul de vedere conform căruia are loc emergența directă a raporturilor sociale din forțele de producție, a suprastructurii din baza economică. Dimpotrivă, sînt astăzi temeiuri empirice pentru a presupune că în general structurile normative nu urmează ca simple efecte schimbările din domeniul forțelor de producție. Plecînd de aici, Habermas a arătat că, în evoluția socială, un rol activ, alături de forțele de producție, îl au „structurile de raționalitate, care își găsesc expresia în imagini despre lume, reprezentări morale și formațiuni de identitate, ce devin eficiente practic prin mișcări sociale și se concretizează în cele din urmă în sisteme de instituții“.[42] Aceste structuri sînt dependente, în dinamica lor, de provocările evoluționare ce vin dinspre nivelul atins în dezvoltarea forțelor de producție; logica evoluției lor nu se lasă însă redusă la dezvoltarea forțelor de producție. Aceasta prescrie cel mult un spațiu de variație a posibilităților evolutive; realizarea uneia sau alteia dintre posibilități este decisă prin procese de altă natură: interacțiunile mijlocite de comunicarea verbalizată. Habermas a făcut fructuoasă achiziția teoriei comunicării pentru explicarea genezei structurilor normative.

---

[40] *Erkenntnis und Interesse*, p. 59.

[41] Vezi în acest sens K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană*, F. Engels, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, F. Engels, *Rolul muncii în procesul de transformare a maimuței în om*.

Cu aceasta, atingem teza cardinală a sistemului teoretic al lui Habermas, pe un plan nou, cel al conceperii praxisului. Teoreticianul pledează în scrierile sale pentru delimitarea în interiorul noțiunii de praxis a „acțiunii raționale în raport cu un scop“, care nu este alta decît acțiunea pentru luarea sub control a proceselor obiectivate, şi „acţiunea comunicativă", care este acţiunea bazată pe reciprocitatea asigurată de norme a comportamentelor. În reproducerea socio-umană a vieţii sînt implicate ambele acţiuni, fără însă ca ele să se reducă una la cealaltă.

---

[42] Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1976, p. 12.

Iniţiativa „reconstrucţiei" materialismului istoric este de natură să provoace discuţii aprinse şi să suscite semne de întrebare. Ea trebuie judecată în funcţie de necesitatea resimţită şi semnalată de mulţi teoreticieni marxişti de a se întreprinde reelaborarea formei materialismului istoric consacrate în deceniul al patrulea. Semnele de întrebare se referă la faptul dacă perspectiva aleasă de teoretician este adecvată unei întreprinderi de anvergura şi importanţa materialismului istoric. Sub acest aspect privind cercetările sale, sînt nu puţine virtuţile şi meritele perspectivei alese ; fructificarea noilor cercetări antropologice, încorporarea achiziţiilor teoriei comunicării, punerea în legătură a tratării genetico-istorice cu tratarea funcţională etc. Semnul de întrebare major pe care îl suscită această parte a cercetărilor lui Habermas priveşte riscul ca, întărind anumite componente ale materialismului istoric — în acest caz „baza normativă" — şi postulînd autonomia lor în raport cu procesualitatea istorică, să fie amputată capacitatea teoriei de a realiza o „analiză concretă a unei situaţii concrete" care nu prezintă caracteristicile socio-economice ale „capitalismului tîrziu".

Habermas s-a definit drept marxist şi a subliniat în repetate rînduri apartenenţa sa la marxism. Totodată, el se consideră exponent al „reformismului radical", practicat, în actuala constelaţie politică din Germania federală, de stînga socialdemocrată — aşa-numiţii *Jungsozialisten* — a cărei opţiune caracteristică este în favoarea schimbării structurilor sociale existente printr-o acţiune din interiorul instituţiilor. Teoreticianul ţinea să precizeze că în perspectivă îndepărtată „reformismul radical" și revoluționarismul converg în ceea ce privește obiectivele lor.[43]

Această opțiune politică a fost pregătită de analize prin care teoreticianul a derivat consecințe pe planul strategiei și tacticii politice din teoria sa a „capitalismului tîrziu". Studiul *Über einige Bedingungen der Revolutionierung spätkapitalistischer Gesellschaften* (1968) rămîne elocvent în această privință. Habermas conchidea aici că în condițiile în care lupta de clasă nu are caracterul exploziv, iar valorificarea capitalului în formă privată nu se lovește de limite de netrecut, slăbiciunile structurale ale „capitalismului tîrziu" trebuie căutate în altă parte. Privit sub acest aspect, continuă el, „capitalismul satisface un interes și îl oprimă pe altul: satisfăcut este interesul economic al consumatorului în bunuri și produse sociale și interesul muncitorului la timp de muncă redus; dimpotrivă, este oprimat interesul individului de a-și cîștiga autonomia încît să participe nestingherit la toate procesele de decizie de care depinde viața sa. Stabilizarea sistemului capitalismului dirijat depinde de faptul că loialitatea maselor este asigurată de compensarea socială în formă nepolitică (venit și timp liber) și că este garantată atenuarea interesului lor la soluționarea problemelor practice ale vieții mai bune".[44] Deoarece este orientat spre rezolvarea de „probleme tehnice" și nu de „probleme practice", sistemul este vulnerabil la mișcări care solicită soluții „practice". Astfel de mișcări trebuie să se orienteze în primul moment spre „repolitizarea sferei publice" printr-o vastă acțiune de iluminare.

Habermas s-a delimitat în mai multe rînduri de reformismul tipic Internaționalei a II-a. El considera că mișcarea de protest a tineretului este superioară, deoarece la nivelul actual al dezvoltării sociale ea ar „distinge între țelul privatizant al asigurării standardului de viață și țelul propriu-zis politic al emancipării, adică promovarea unui proces de formare a voinței profund democratic în toate domeniile sociale". [45] Totodată, el nu ocolea să remarce, ca o lipsă ce afectează șansele acțiunii tineretului studios, „distanța obiectivă și social-psihologică față de clasa muncitoare". De aceea, conchidea Habermas, este imperios necesar ca mișcarea tineretului studios să manifeste „realism".

---

[43] An *Interview*, în: *Theory and Society*, November, 1973, p. 55 și urm.

[44] *Kultur und Kritik*, p. 80.

Habermas a fost implicat profund în mișcările protestatare ale tineretului studios de la sfîrșitul deceniului al șaptelea. Culegerea de articole și intervenții *Protestbewegung und Hochschulreform* (1969) este grăitoare sub acest aspect. El a susținut mereu că „aceste mișcări au deschis o nouă și serioasă perspectivă pentru transformarea structurilor sociale în adîncime" în direcția unei societăți ce presupune un mod de producție socialist și absența birocrației [46]. Ca un leitmotiv al intervențiilor sale funcționează sublinierea necesității întemeierii strategiei și tacticii de acțiune într-o analiză a configurației actuale a capitalismului. O polemică caracteristică întregii opere a teoreticianului este dealtfel îndreptată contra diminuării importanței analizei teoretice sub pretextul urgențelor de acțiune. Criticînd o teză a tînărului Lukács, conform căreia „organizarea este forma de mijlocire a teoriei și praxisului", Habermas a delimitat componentele angajate în relația dintre teorie și praxis — elaborarea teoriei, procesele de iluminare, organizarea — și, respingînd energic tendințele de instrumentalizare a teoriei de către preocupările organizatorice, a pledat constant pentru ca unitatea dintre teorie și praxis să se realizeze în așa fel încît specificul problemelor și performanțelor celor trei componente să nu fie sacrificat. [47]

---

[45] Jürgen Habermas, *Protestbewegung und Hochschulreform*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969, p. 189.

[46] Ibidem, p. 189.

[47] *Theorie und Praxis*, p. 39, și urm. Vezi și *Stich-*

De pe aceste poziţii, teoreticianul a adresat critici „acţionismului", o tactică care dizolvă componentele ce mediază relaţia dintre teorie şi praxis în acţiunea nemijlocită, ce se dovedea atrăgătoare pentru anumite fracţiuni ale mişcării tineretului studios. Această tactică, susţinea Habermas, are ca premisă prezumţia existenţei unei situaţii revoluţionare, care, în fapt, este doar „aparentă". „Tactica revoluţiei aparente, continua el, se exprimă într-o atitudine care caută cu orice preţ polarizarea forţelor. Această perspectivă de scurtă bătaie exclude politica alianţelor, exclude evitarea preventivă a riscurilor viitoare, exclude respectarea instituţiilor constituţionale care garantează mereu libertatea şi dreptul."[48]

Habermas a fost criticat ca „reformist" care ar preconiza „discuţie", „participarea" la instituţiile existente, fără a prevedea depăşirea lor. Desigur, el continuă să susţină că strategia adecvată, în condiţiile de complexitate a vieţii sociale de astăzi, este cea a unei iluminări de masă, care să pregătească procese de decizie democratică, în urma cărora să fie angajată schimbarea sistemului. Habermas a respins însă asimilarea concepţiei sale cu un reformism ce pierde din vedere necesitatea istorică a schimbării sistemului. „Noi trebuie să întreprindem, scria el, reforme pentru obiective clare şi discutate public, chiar dacă consecinţele lor nu sînt conciliabile cu modul de producţie al sistemului existent".[49]

Antologia de faţă prezintă cititorului rezultate ale efortului reflexiv al unuia dintre cei mai importanţi teoreticieni ai zilelor noastre, îndreptat spre clarificarea sistematică, teoretică asupra situaţiei şi perspectivelor umanităţii de astăzi. Dincolo de rezervele pe care le poate suscita, în diferite probleme particulare sau în ceea ce priveşte opţiunea ei majoră în favoarea „formării discur-

---

worte zur Geistigen Situation der Zeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, Band 1, p. 11 şi urm.

[48] *Protestbewegung und Hochschulreform*, p. 198.

[49] Ibidem, p. 49.

sive a voinței politice", ca soluție la complexele probleme social-politice de astăzi, opera lui Habermas, oricare vor fi înfăptuirile pe care autorul ei le va adăuga în anii ce vin, contribuie, într-o măsură tot mai anevoios de estimat, prin demonstrațiile sale, la recuperarea interesului unor cercuri largi ale opiniei publice culturale și politice pentru temele gîndirii umaniste, la nivelul experienței și cunoașterii din zilele noastre. De aici și importanța ei în configurația social-politică și culturală de astăzi și, totodată, importanța unui autentic dialog cu ea pentru dezvoltarea și înnoirea gîndirii marxiste.

dr. *ANDREI MARGA*

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Din opera aflată în plină desfășurare a lui Jürgen Habermas, am ales pentru volumul de față — primul datorat teoreticianului vest-german și publicat în românește — studii ample, reprezentative pentru diferite componente ale sistemului său teoretic și pentru acesta în ansamblul său. Prezentarea lor o facem în ordine cronologică, pentru a evidenția evoluția în timp a cercetărilor teoreticianului.

Primul studiu, *Asupra conceptului de participare politică*, a fost publicat inițial ca introducere la lucrarea *Student und Politik* (1958) și a fost retipărit în volumul *Kultur und Kritik* (Suhrkamp Verlag, 1974), după care s-a făcut traducerea în limba română. Acest studiu pune în lumină fondul de probleme social-politice al cercetărilor și conceptelor lui Habermas.

Studiul următor, *Teoria analitică a științei și dialectica* (1963), reprezintă contribuția principală a teoreticianului la „controversa în jurul pozitivismului". El a fost reluat în volumul *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Suhrkamp Verlag, 1970).

O schiță elocventă a teoriei științei a lui Habermas este și astăzi studiul *Cunoaștere și interes* (1965), care a stat la baza volumului de mai tîrziu, cu același titlu. Studiul a fost publicat în *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"* (Suhrkamp Verlag, 1968).

Studiul *Tehnica și știința ca „ideologie"* (1968) reprezintă intervenția teoreticianului în dezbaterea problemei semnificației socio-umane a expansiunii tehnico-științifice din „capitalismul tîrziu". El a fost cuprins în volumul de studii *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"*.

Cercetările lui Habermas în direcția elaborării pragmaticii universale și a teoriei acțiunii comunicative le ilustrăm prin studiul de sinteză *Preliminarii la o teorie a competenței comunicative* (1971) tipărit în volumul ce redă controversa Habermas—Luhmann, întitulat *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet Systemforschung?* (Suhrkamp Verlag, 1971). Din același sector al cercetărilor teoreticianului face parte studiul *Teorii ale adevărului* (1973), publicat în volumul omagial H. Fahrenbach (Hrsg.), *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für W. Schültz* (Neske, Pfüllingen, 1973).

Teoria „capitalismului tîrziu" a lui Habermas este prezentă în volumul de față printr-unul din studiile fundamentale ale teoreticianului, lucrarea *Probleme de legitimare în capitalismul tîrziu*, tipărită ca volum separat, cu titlul *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Suhrkamp Verlag, 1973).

Studiile finale ale antologiei de față, *Asupra reconstrucției materialismului istoric* și *Materialismul istoric și evoluția structurilor normative*, ilustrează cercetările lui Habermas în sfera problemelor teoriei evoluției sociale și generalizările teoretice pe care el le propune în cadrul materialismului istoric. Cele două studii au fost tipărite în volumul căruia primul dintre studii îi împrumută și titlul, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Suhrkamp Verlag, 1976).

Operațiunea efectivă de traducere în românește a scrierilor lui Habermas a ridicat o serie de probleme ținînd de tehnicitatea înaltă a limbajului teoreticianului și noutatea multora din termenii utilizați, care au impus schimburi de opinii susținute cu specialiști din diferite discipline (filozofie, sociologie, lingvistică). În rezolvarea acestor probleme traducătorii — Andrei Marga, Walther Roth, Iosif Wolf — au beneficiat de sprijinul de aleasă competență al lui *Mircea Flonta*, doctor în filozofie, căruia îi aduc și pe această cale calde mulțumiri.

A.M.

ASUPRA CONCEPTULUI DE PARTICIPARE POLITICĂ *

1. Participarea politică — o valoare „în sine“ ?

În centrul studiului [1] s-a aflat întrebarea privind participarea studenţilor la politică. Această participare poate fi apreciată însă numai atunci cînd este confruntată cu condiţiile în care ea se desfăşoară sau nu se desfăşoară. Acolo unde „participarea“ este studiată în mod abstract, fără să se examineze situaţia în care are loc şi sensul ei posibil în cadrul acesteia, ea încremeneşte într-un fel de scop în sine. Vom încerca, dimpotrivă, să schiţăm în linii mari fundalul dezvoltării istorice şi situaţia actuală a democraţiei stabilită în 1949, în Republica Federală, pentru o eventuală participare politică.

Ştiinţele politice renunţă treptat la o derivare a democraţiei din principii, aşa cum se proceda în mod curent în filozofia socială clasică şi în teoria mai veche a dreptului constituţional ; ele substituie sensul obiectiv al instituţiilor prin determinările lor abstracte. În loc să procedeze, să zicem, la o deducţie din principiul constituţionalităţii şi din suveranitatea poporului, ele definesc democraţia prin aparatul ei real. După Schumpeter, ea este o „ordine a instituţiilor în scopul realizării unor decizii politice, în cadrul cărora indivizi obţin mandatul luării unor decizii prin in-

---

* Din volumul *Kultur und Kritik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

termediul unei concurenţe pentru voturile poporului“ [2]. Este fără îndoială un progres conceperea statului ca o instituţie de dominaţie politică [3]. Dar cercetarea mai nouă a democraţiei îl plăteşte cu preţul unei limitări pline de consecinţe ; democraţia contează de acum înainte ca *metodă* politică determinată ; instituţiile ei apar din punct de vedere formal ca un sistem al unui echilibru potenţial ; şi pînă la urmă trebuie să fie identificate în suficientă măsură numai condiţiile echilibrului, pentru a conduce aparatul în mod adecvat. Această concepţie tehnico-socială presupune că democraţia este un model care poate fi desprins de procesul real al originii sale sociale şi — ţinînd cont şi de adaptările necesare — poate fi transferat în orice situaţie [4].

Printre condiţiile de echilibru ale unei democraţii în funcţiune se include şi participarea cetăţenilor la viaţa politică. Raportat la democraţie ca un sistem al unui echilibru potenţial, trebuie să fie posibilă determinarea măsurii optime a participării cetăţeneşti medii. Morris Janowitz, de pildă, ajunge la concluzia că chiar dacă indiferenţa larg răspîndită ar handicapa procesul formării voinţei publice democratice — „nu mai puţin periculoasă ar fi însă şi lipsa de apatie“ [5]. Elasticitatea „pieţei“ politice ar reclama rezerve nefolosite, care pot fi mobilizate prin propuneri de compromis. „Într-o societate liberă, sistemul de educaţie trebuie să producă şi indiferenţă politică creatoare, fiindcă numai aşa se poate evita ca o partinitate exagerată să nu ducă la excese“. Aşa cum aici cantitatea dorită a participării tuturor cetăţenilor la viaţa politică este determinată numai din punctul de vedere al funcţionării unui sistem existent, tot aşa este determinată şi calitatea reală a participării politice a fiecărui cetăţean în parte. David Riesman citează în acest sens trei criterii : activitate ; informare şi competenţă ; legătură afectivă cu evenimentele politice [6]. Ca un factor printre alţi factori se izolează participarea politică ; adică aceasta este desprinsă de situaţia la care sîntem participanţi şi în care are loc abia realizarea unei astfel de participări. Formalizării democraţiei într-un set de reguli de joc îi corespunde fetişizarea participării cetăţeneşti la viaţa politică.

Prin toate acestea, ideea suveranităţii poporului este dată aproape în întregime uitării; ca şi cum s-ar putea da satisfacţie acestei idei prin menţiunea că identitatea stăpînitorilor şi a celor stăpîniţi, sub forma democraţiei nemijlocite, ar fi utopică în condiţiile unui stat teritorial modern. În opoziţie cu aceasta, după Franz Neumann [7], democraţie nu înseamnă o formă de stat ca oricare alta; esenţa ei constă mai mult în aceea că ea realizează acele modificări sociale largi care duc la creşterea libertăţii oamenilor şi care, pînă la urmă, o vor realiza, poate, integral. Democraţia urmăreşte autodeterminarea omenirii şi abia cînd aceasta este reală, ea este adevărată. Participarea politică va fi identică în acest caz cu autodeterminarea. În ce măsură se încadrează ea azi în acest concept care o caracterizează; în ce măsură se realizează în ea deja o parte a autodeterminării; dacă ea promovează tendinţe democratice sau autoritare — după acestea ar trebui să fie determinată măsura potenţialului ei. A vedea că participarea politică este un produs şi că totuşi poate fi ea însăşi şi un factor condiţionant; că nu constituie un factor care înmulţit cu alţi factori garantează un echilibru, ci o funcţie în procesul dificil şi nesigur al autoeliberării omenirii — numai acestea ne feresc să reducem democraţia la reguli de joc, iar participarea politică la aplicarea acestora [8].

Desigur, în organizarea societăţii industriale deosebirea dintre guvernanţi şi guvernaţi nu poate fi pur şi simplu anulată; este însă pripită concluzia că din acest motiv ea ar trebui să se mulţumească deja cu autonomizarea dominaţiei politice; că întotdeauna numai cîţiva ar trebui să exercite o astfel de dominaţie, fie în numele tuturor, fie în numele unora sau în numele unui singur om. În această formulare a lui Lasswell[9] se face abstracţie tocmai de ceea ce constituie ţelul democraţiei : în măsura în care cetăţeni responsabili, în condiţiile unei sfere publice politice, prin delegarea inteligentă a voinţei lor şi prin controlul eficient al realizării acesteia, iau în propriile lor mîini organizarea vieţii lor sociale, autoritatea personală devine transformabilă într-una raţională. Aceasta ar schimba caracterul dominaţiei ; şi dacă în politică se ascunde întotdeauna şi un moment de dominaţie oarbă, ideea democraţiei atrage atenţia asupra perisabilităţii politicului ca atare. Politica ar înceta să reprezinte o sferă pentru sine, în măsura în care puterea socială ar deveni capabilă să ia forma unei autorităţi raţionale.

Democraţia se realizează doar într-o societate a oamenilor responsabili ; din acest motiv ea nu este posibilă în orice condiţii sociale şi nici nu este măcar legată de anumite condiţii sociale — dimpotrivă, ea însăşi este această societate liberă. Instituţiile deformate autoritar, care şi azi ajută să se asigure politic libertăţi relative, au introdus parcă împreună cu ele în carcasa instituţională această idee, adică tendinţa pentru realizarea democraţiei. Acest fapt este trecut cu vederea de cei care reduc procesul democratic în întregime la forma sa reală, admiţînd cel mult ca pretenţie normativă cea a unui echilibru în funcţiune. Faptul că democraţia contemporană, în orice formă concretă ar apărea, are această idee despre democraţie ca singura bază de legitimare este în legătură cu situaţia istorică iniţială a statului constituţional burghez ; ea nu se poate lipsi de conştiinţa că puterea de stat este purtată de consensul liber şi exprimat al tuturor cetăţenilor. Democraţiile parlamentare occidentale, chiar şi regimurile autoritare pseudoparlamentare, ca cele din Portugalia şi Franţa, exploatează reprezentarea cetăţenilor că dominaţia ar fi mediată de autodeterminarea raţională a unor oameni responsabili; ele toate trebuie să fie atente ca să producă şi să menţină această conştiinţă şi cu mijloacele dirijării opiniei publice. Herman Heller formulează această dificultate în felul următor: „Potrivit bazei ei de legitimare, societatea burgheză este jocul liber de dominaţie al forţelor egale, deci, în fond, nu poate legitima nici o dominaţie (politică), cu atît mai puţin o dominaţie de clasă“ [10].

Cu toate că realitatea constituţională a statului burghez se află dintotdeauna în contradicţie cu ideea democraţiei, care face parte din starea sa iniţială, el a putut întotdeauna să suporte această contradicţie în cadrele proprii. În forma lui evoluată, la care a ajuns între timp în ţările dezvoltate ale lumii occidentale, se pare că contradicţia dintre ceea ce vrea să fie, conform ideii sale, şi ceea ce este în realitate grevează din ce în ce mai mult asupra lui. Fenomenele de criză prin care a trecut recent democraţia clasică a continentului nostru sînt interpretate azi ca un dezechilibru pasager. Într-o astfel de concepţie, care înţelege prin democraţie, în sens tehnic-social, un sistem de echilibru potenţial, se repetă negarea conştiinţei istorice, caracteristică liberalismului. Desigur, modul de gîndire neistoric a avut cîndva o altă funcţie: arma „burgheziei în ascensiune“ în lupta împotriva privilegiilor tradiţionale ale primelor două stări sociale; legitimitatea istorică a acestor privilegii s-a destrămat în faţa raţiunii care se consideră anistorică. Azi, în schimb, împreună cu conştiinţa istorică este refulată frica de a recunoaşte că în astfel de fenomene s-ar putea anunţa o alternativă istorică: şi anume că statul constituţional burghez fie transformă statul de drept liberal într-unul social şi realizează o democraţie socială, fie recade pînă la urmă în formele unui regim autoritar. În orice caz, participarea politică dobîndeşte o funcţie doar acolo unde democraţia este înţeleasă în felul acesta — ca proces istoric.

6

2. Evoluţia statului constituţional liberal spre funcţia de purtător al „prevederii existenţiale“ colective

După cum este cunoscut, societatea burgheză, reuşind să impună pe scară mare modul de producţie capitalist împotriva micii producţii de mărfuri a meseriaşilor de la oraşe şi împotriva unei agriculturi feudale, găseşte în stat forma politică adecvată, care îi permite să rămînă ea însăşi în largă măsură apolitică. Această stare de fapt a fost caracterizată de Lassalle prin celebra formulă „statul ca paznic de noapte“. În acelaşi timp, în cuvîntarea „Despre constituţionalism“, el a insistat ca „pouvoirs“ (puterile) din textele constituţiilor să fie înţelese ca expresie a unor puteri sociale. Astfel, în spatele puterii executive s-a aflat aparatul de stat preluat intact de la regimul monarhic, iar în spatele puterii legislative starea a treia revoluţionară, care vrea să se instituie ca naţiune şi să constituie sfera sa, societatea burgheză, contrapusă statului[11]. Modalitatea prin care constituţiile liberale au fost adaptate la interesele unei burghezii care produce în mod capitalist este cunoscută. Siguranţa întemeiată pe drept, adică legarea funcţiilor statului de norme generale, ocroteşte libertăţile codificate în sistemul dreptului privat burghez. Dominaţia legii, după cum se spune, garantează odată cu autonomia privată, cu libertatea contractuală şi profesională, a averii şi a moştenirii, bazele unei societăţi a proprietarilor particulari autonomi. Intervenţii din partea statului, fără bază legală, nu sînt reprobabile, după sensul lor sociologic, în primul rînd pentru că lezează principiile dreptăţii statuate prin dreptul natural, ci pur şi simplu pentru că ar fi imprevizibile şi n-ar satisface deci în mod precis acea măsură a raţionalităţii care — după Max Weber — este indispensabilă ca interes al societăţii burgheze: producţia şi distribuţia se orientează după calculul şanselor de profit; un astfel de calcul presupune un schimb ce se desfăşoară conform unor aşteptări ce pot fi calculate[12].

În statul democratic, burghezia a încercat să impună instituţii proprii faţă de instituţiile statale existente ale autorităţii supreme. Nu se lupta pentru statul constituţional ca atare, fiindcă şi monarhul poate să funcţioneze ca legislator, acolo unde este gata să subordoneze ordinele sale unor norme generale ; se lupta pentru competenţele parlamentului, în care starea a treia se prezenta drept naţiune. „În lupta politică împotriva unei guvernări regale puternice, participarea reprezentanţilor poporului, ca o caracteristică esenţială a legii, trebuia să fie accentuată din ce în ce mai mult şi să devină pînă la urmă hotărîtoare. Dacă din punct de vedere politic legea este caracterizată înainte de toate prin participarea reprezentanţei poporului, devine explicabilă şi... inversiunea : ceea ce se realizează cu participarea reprezentanţei poporului este o lege. Dominaţia legii înseamnă atunci participarea sau, pînă la urmă, dominaţia reprezentanţei poporului“[13]. Separarea puterii legislative de puterea executivă a acordat burgheziei dreptul să elaboreze şi singură legile pe baza cărora suveranul va putea de acum înainte să intervină numai în ordinea proprietăţii şi în statutul libertăţii cetăţenilor. Separarea justiţiei de puterea executivă îl face pe judecător, pînă la urmă, independent de ordine de serviciu şi garantează ceea ce este în primul rînd în interesul societăţii burgheze : eficacitatea şi intangibilitatea unui sistem de norme de drept generale, elaborate după voinţa ei.

Constituţia liberală este adaptată în mod evident la interesele burgheziei. În acelaşi timp, ea satisface cerinţele ideii de democraţie numai atunci cînd include ca premisă asemenea condiţii de existenţă materială a tuturor cetăţenilor, încît aceştia să poată face uz în mod real şi egal de libertăţile înscrise[14]. O constituţie ca cea liberală, ale cărei drepturi politice trebuie să fie realizate economic, are de fapt ca premisă o societate de

8

cetățeni independenți, cu o proprietate privată egal distribuită ; lor, tuturor, trebuie să le fie dată aceeași șansă pentru reproducerea vieții prin intermediul pieței ; piața, în condițiile concurenței totale, trebuie să-și îndeplinească totodată acea funcție de regulator rațional care îi este atribuită. O astfel de societate n-a existat, desigur, niciodată [15].

Democrația liberală s-a dezvoltat într-o societate structurată pe de-a întregul ierarhic. Formarea voinței politice a rămas de fapt un apanaj al unei pături de sus. Baza reală a statului liberal n-a fost niciodată o ordine a unor cetățeni aflați în concurență cu șanse egale, ci o ordine socială de rang stabilă, asigurată dacă nu prin privilegii feudale, atunci prin proprietate și educație. Cu toate acestea, starea a treia, în situația ei inițială revoluționară, cu năzuința sa spre o constituție liberală a societății burgheze, a trebuit să se declare nu numai ca reprezentantă a națiunii, ci ca însăși națiunea ; ea nu se mai concepe ca stare socială în fața altor stări, ci ca societatea care în principiu nu exclude pe nimeni, care este deschisă oricui, dacă supune reproducerea vieții sale legilor pieței [16]. Din acest motiv, burghezia este prima clasă care elaborează un concept c'ar al interesului general politico-social, identificîndu-și interesul propriu cu acesta. Statul constituțional liberal presupune identificarea burgheziei cu poporul. Contradicția ce constă în a proclama ideea democrației și a o instituționaliza într-un anumit sens și a practica *de facto* o democrație a minorității, pe baza unei ierarhii sociale, este specifică statului constituțional liberal. Ea caracterizează și participarea democratică a cetățenilor la viața politică. Aceasta funcționează în formele clasice ale parlamentarismului reprezentativ ; adică ea funcționează — după demonstrația lui Max Weber — pe baza notabilităților, *de jure*, în parte [17], și *de facto*, în întregime, cu excluderea masei acelor cetățeni cu care se identifică totuși societatea burgheză. Cu toate că, în decursul secolului al XIX-lea, odată cu dezvoltarea contradicției de clasă, s-a schimbat baza statului constituțional liberal, acesta a rămas deocamdată ceea ce norma sa a și promis: un stat separat de societate. Această tendință rămîne valabilă pînă la primul război mondial, chiar dacă statul, după crizele economice ale anilor șaptezeci și optzeci și abandonarea ici și colo a sistemului comerțului liber, de pildă, prin regia căilor ferate și a unor industrii sau prin asigurările sociale, a intervenit în procesul economico-social. În linii mari însă societatea burgheză, bazată pe ordinea proprietății, a fost considerată ca un dat anterior statului și prin aceasta și administrației. Abia în timpul primului război mondial devin necesare intervenții cuprinzătoare ale statului în sistemul producției și distribuirii bunurilor. De atunci crește interdependența acestor sfere, anterior separate. Statul devine un stat social, administrația se transformă — în formularea lui Forsthoff — din garantul ordinii în purtătorul performanței. Reproducerea societății în acest stadiu nu mai poate fi asigurată doar prin garanții juridice, ea are nevoie de o balansare prin intervenție de stat. Legislației și administrației îi revin acum largi domenii ale „prevederii existențiale“ pentru colectivitate; ele preiau funcții aflate înainte în mîini particulare[18]; la nivelul actual al dezvoltării, al concentrării capitalului și al organizării oligopoliste a celor mai importante piețe, ele pot fi lăsate pe seama „jocului liber al forțelor“ numai cu riscul declinului.

Față de funcțiile tradiționale de ordine — îndeplinite de statul liberal în interior prin poliție și justiție, precum și printr-o politică fiscală foarte prudent mînuită; în afară, sprijinit pe forțele armate, prin politica sa externă — noile măsuri de intervenție îndeplinesc funcții de structurare[19]: mai întîi, funcția de ocrotire, de despăgubire și de egalizare pentru grupurile mai slabe din punct de vedere economic (angajați, chiriași, clienți etc.); apoi, funcția fie de a evita sau a atenua în anumite proporții schimbări de structură în societate (politica păturii mijlocii), fie de a le provoca intenţionat (de pildă prin intervenţii social-politice cu scopul unei schimbări nu numai graduale a repartiţiei veniturilor) ; mai departe, funcţia de a ţine în echilibru circulaţia economică generală (fie prin mijloacele, conforme sistemului, ale politicii conjuncturale clasice ; fie prin intervenţii care se abat de la sistem, cum ar fi cele în deciziile privind investiţiile) ; şi, în sfîrşit, sarcina de a asigura serviciile publice (pentru educaţie, sănătate, transport ş.a.m.d.). În exercitarea acestor funcţii, statul social fie că intervine profund, prin legi şi măsuri, în sistemul producţiei şi repartiţiei de bunuri, fie că se ocupă de acestea el însuşi, ca producător şi distribuitor. Acest proces poate fi urmărit în mod clar şi în soarta sistemului dreptului privat clasic, care se dizolvă împreună cu societatea burgheză, apărată de el ca sferă a autonomiei private, ca societate separată de stat[20].

A apărut o sferă a cărei normare juridică şi-a pierdut caracterul dreptului privat, fără să se supună necondiţionat categoriilor de drept public. Faţă de lozinca despre transformarea dreptului privat în drept public, a fost subliniată pe bună dreptate ambivalenţa acestui proces, care conţine totodată momente de privatizare a dreptului public[21]. Transformările recente, deocamdată în dreptul contractelor de muncă, al statutelor întreprinderilor, al chiriilor, în dreptul locativ şi familial — în toate cazurile forme ale dreptului social în devenire — indică măsura în care societatea burgheză are nevoie azi de intervenţii din partea statului ; acestea modifică nu numai bazele dreptului privat, ci şi bazele ordinii asigurate prin libertăţile burgheze ale contractului, ale proprietăţii şi ale succesiunii : autonomia privată, cîndva bazată pe dreptul de a dispune asupra proprietăţii funcţionale, şi din acest motiv „originară", devine una „derivată"[22], efectul juridic al unor relaţii contractuale reale se adaptează condiţiilor clasice de drept ; este deja necesar să se obiectiveze consecinţele juridice ale unor realităţi sociale, chiar dacă ele nu se mai bazează explicit pe actele declaratorii ale partenerilor contractuali, considerați inițial autonomi[23]. Cu toate aceste modificări largi prin intervenționismul de stat, societatea continuă să se bazeze pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție ; procesul economic se reglementează deci în principiu conform instituțiilor clasice, ale dreptului privat ; acestei situații îi corespunde menținerea normelor liberale de stat constituțional. Forma de stat care are ca premisă esențială separarea statului de societate, deși separarea nu mai există în forma sa veche, este menținută și acum. Deși nu mai este opusă statului ca entitate independentă, după modelul liberal, societatea nu devine totuși una politică în sens propriu.

Această ambivalență își pune amprenta asupra realității constituționale. O observăm mai întîi în despărțirea atribuțiilor juridice și reale ale parlamentului, adică ale instituției în cadrul căreia statul liberal constituțional a avut centrul lui de greutate. Și acum încă învestit cu monopolul legislativ, parlamentul se retrage totuși tendențial în fața administrației, pe de o parte, și a partidelor, pe de altă parte : aici se iau de fapt, în colaborare cu grupurile de interese, deciziile politice importante. În deplasarea centrului de greutate de la parlament la administrație și la partide se anunță împletirea dintre stat și societate ; fiindcă tocmai aceste două instanțe funcționează ca factori de transformare ai statului în societate (administrație) și invers, ai societății în stat (partide și asociații). Desigur, în cît de mică măsură împletirea se transformă într-o mediere și cum societatea, cu toată înclinarea ei de a fi una politică, rămîne apolitică și cît de mult servesc în această privință formele păstrate ale statului liberal constituțional se evidențiază în caracterul privat al acestei „țări a nimănui“, sustrasă complet controlului public, în care acționează asociații și partide — importanța ei din punctul de vedere al politicii constituționale i-a adus numele de „spațiu preparlamentar“. Fenomenul complementar la inter-

intervenţiile statale în ordinea proprietăţii, în sfera societăţii în general, constă tocmai în aceea că decizii care sînt luate aici în mod nepublic, de către grupuri particulare, vor determina azi, cu mult mai mult ca înainte, în mod nemijlocit, şi sfera politică. Norma juridică liberală — cîndva baza existenţei burgheziei — care ocrotea meşteşugurile de ingerinţa suveranului şi a administraţiei sale, în faza actuală a interdependenţei de grad mare a tuturor sectoarelor sociale, n-a devenit numai permeabilă pentru intervenţiile de ordin statal-social ; sub pavăza ei se reuşeşte, invers, şi influenţarea organelor de stat de către interesele private organizate. Puterea socială este azi *eo ipso* una politică. Formele statului constituţional liberal ajung în conflict cu condiţiile sociale care nu-i corespund ; ele sînt deci expresia şi totodată întărirea unei situaţii care, pe de o parte, a realizat premisele unei societăţi politice, prin împăcarea statului şi societăţii, respectiv împăcarea dintre *citoyen* şi *homme*, şi care, pe de altă parte, nu permite realizarea acestei societăţi, atîta timp cît se dispune în mod particular, fără un control public eficient, de puterea socială a unei ordini de mărime politic relevantă. Sînt produşi cetăţeni apolitici într-o societate în sine politică. Această neutralizare a cetăţenilor merge mînă în mînă cu acea nouă autonomie care a fost cîştigată de administraţie, de asociaţii şi partide faţă de popor şi reprezentarea lui parlamentară.

Administraţia statului social nu mai poate fi concepută doar ca simplă realizare a legalităţii. Desigur, administraţia a dispus încă în regimul absolutist de o mai mare autonomie decît justiţia. Pe cînd judecătorul judecă după lege, funcţionarul de administraţie ia maximele activităţii sale numai în parte din lege, în altă parte din propria experienţă şi înţelegere. Dreptatea legată nemijlocit de lege face loc normelor din *iustitia distributiva* şi *commutativa*[24]. În prezent, se mai adaugă un moment, care face ca autonomia administraţiei să depăşească uşor limitele autonomizării : ea a trebuit să preia funcţiile care nu privesc numai drepturile indivizilor ; şi numai astfel de intervenţii în libertate şi proprietate au nevoie în statul burghez de o severă fixare prin legi. Acolo unde administraţia are în propria regie, de pildă, întreprinderi de transport, întreprinderi de aprovizionare, instituţii sanitare, ea nu se ghidează în general după norme cu caracter de lege, ci după iniţiativă proprie. Ea se bizuie pe spaţiul de joc vast al „aprecierii active“, devenind producător, comerciant şi distribuitor în aceeaşi persoană. Astfel, administraţia modernă îşi întăreşte puterea specifică. Mai întîi în faţa legiuitorului : parlamentul încearcă în zadar să concureze ca un for de experţi cu funcţionarul expert ; el trebuie să accepte chiar cooperarea unor „comisii speciale“ de experţi aparţinînd birocraţiei ministeriale. Apoi şi faţă de vîrful politic al administraţiei, faţă de guvern, acţiunea administrativă se sustrage din ce în ce mai mult programaticii politice generale ; sub masca adaptării raţionale, dictată de realitate, la situaţiile schimbătoare, ea substituie guvernul prin administraţie, astfel încît conservatorii se plîng chiar de o „diluare a elementului dominator“ [25]. Înainte de toate însă, administraţia se autonomizează faţă de cetăţean, tocmai fiindcă acesta îi este supus zilnic în aproape toate sferele vieţii. Forsthoff defineşte acest nou raport ca un fel de contact permanent al cetăţeanului cu statul. El ajunge în contact cu statul nu numai sporadic, în acte singulare, cu ocazia unei decizii a poliţiei sau a unei autorizaţii acordate o singură dată. De aceea, tehnica, specifică statului constituţional liberal, a garantării libertăţii şi a controlului juridic, care presupune autonomia individului faţă de administraţie, în largă măsură încetează să fie în vigoare : „Pentru individ deseori nu mai contează în mod hotărîtor să-şi cucerească dreptatea, în cazul în care i s-a făcut o nedreptate, ci doar ca această situaţie permanentă să fie cît mai lipsită de conflicte şi cît mai avantajoasă... se fac aranjamente după regulile *do ut des*...“ [26].

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Față în față cu acest aparat, cetățeanul nu mai poate rezolva nimic nici pe calea autoadministrației. Dacă autoadministrația mai este posibilă din punct de vedere juridic, ea este practic îngrădită în mare măsură prin dependența financiară a comunelor — și a celorlalte corporații de autoadministrație — de stat și, de asemenea, prin expansiunea inevitabilă a planificărilor supraordonate. Oricum, se pare că ideea burgheză a autoadministrației nu se mai poate impune pe bazele vechi în fața administrației sociale de stat. În această privință este caracteristic faptul că ultima reformă democratică cuprinzătoare a autoadministrației, anume cea a creatorului constituției de la Weimar, Hugo Preuss, a eșuat în momentul în care social-democrația la rîndul ei a trebuit să abandoneze planurile lui Wissel și Möllendorf pentru înlocuirea birocrației de război printr-o autoadministrație economică[27].

În fața statului administrativ, cetățeanul trebuie să se apere într-un alt mod. Aceasta se realizează prin intermediul așa-ziselor „asociații". Dreptul clasic de petiție, care a apărut în secolul al XVII-lea, pentru a acorda supusului, împotriva monarhului absolut al țării, dacă nu ocrotire atunci totuși șansa de a fi ascultat, constituie astăzi încă baza juridică a influențării de către grupe de interese a legislației și administrației. Din punct de vedere juridic, asociațiile fac parte din acea sferă care rămîne rezervată, conform modelului statului constituțional liberal, cetățeanului ca particular. După funcția lor reală, ele sînt asociații publice, iar din punct de vedere juridic, în cele mai multe cazuri, persoane juridice private. Alte organizații nu dispun nici măcar de caracterul unor asociații cu statut juridic și totuși participă la ocuparea unor poziții publice, fixate juridic[28]. Sindicatele reprezintă în această privință cel mai cunoscut exemplu. De asemenea, relațiile de drept privat între asociații, de pildă la încheierea unui contract general de muncă, abia camuflează caracterul lor de fapt public: „Funcția asociațiilor la încheierea unui contract general de muncă se aseamănă mai puţin cu exercitarea autonomiei private decît cu legiferarea prin delegaţie ; asociaţiile sînt organe legislative sociale“ [29]. În realitate, asociaţiile dispun de putere politică largă şi aceasta nu în ciuda faptului că au un caracter privat, ci tocmai datorită acestui fapt. Biserici, sindicate, grupe de interese economice în general nu exercită numai o influenţă directă asupra opiniei publice ; sub patronajul lor stau presa şi radioul, ramuri administrative întregi ; ele sînt reprezentate în consilii administrative, comitete, consilii de experţi şi comisii de referenţi, nemaivorbind de presiunea exercitată asupra politicii de cadre, la toate nivelurile. Statul cedează asociaţiilor chiar şi anumite funcţii. Sindicatele, de pildă, sînt atrase din anii douăzeci în asigurările sociale, în administrarea şcolilor profesionale, precum şi în jurisdicţie (dreptul muncitoresc) ; este o tendinţă care a continuat, după 1945, prin dreptul de participare la decizii şi dreptul statutelor întreprinderilor, precum şi prin reorganizarea autoadministraţiei în asigurările sociale. Werner Weber constată că domenii largi ale administraţiei nemijlocite şi mijlocite de stat sînt luate de la stat şi transformate în „componente ale unui sistem parastatal de administrare al păturilor sociale“.

Ascensiunea asociaţiilor spre o posesiune de putere, nelegitimată democratic, însă concretă, se explică la rîndul ei prin ambivalenţa funcţiilor statal-sociale ale statului modern, pe de o parte, prin constituţia sa liberală, care asigură baza particular-capitalistă, pe de altă parte. „Cînd individul nu mai este independent în organizarea vieţii sale, ci este nevoit să-şi asigure existenţa prin încadrarea într-un colectiv cu caracter de grup şi cînd oamenii în existenţa lor grupală ca mineri, metalurgişti, negustori particulari, patroni de transporturi motorizate de mărfuri, agricultori, industriaşi, persoane care beneficiază de ajutoare din partea statului ş.a.m.d. sînt dependenţi în acelaşi timp de manipulaţiile mecanismului de stat, atunci ei cer în mod necesar din partea păturii conducătoare a grupului lor să exercite influenţe asupra

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

acelor manipulații ale mecanismului de stat în interesul lor“ [31]. Asociațiile trebuie să ne amintească că în statul constituțional liberal, inclusiv acolo unde el a preluat funcții statal-sociale, toate interesele, cele ale proprietarilor și cele ale persoanelor lipsite de proprietate, sînt în mod invariabil particulare. Cu deosebirea că astăzi ele au nevoie de o traducere în politic, fără ca în mod oficial să poată îmbrăca un caracter politic ; pe cînd înainte aveau nevoie de stat numai ca garant al concurenței libere, al mecanismului automat al pieței.

Sistemul asociațiilor conferă exponenților lor politici, partidelor, o poziție deosebită. Atîta timp cît aici, în spațiul preparlamentar, contradicțiile de clasă și interesele divergente ale grupurilor sociale sînt amortizate, canalizate și într-un anumit fel instituționalizate, partidele politice, deși nu sînt degrevate de conflictele sociale nemijlocite, sînt totuși atît de departe de acestea încît pot și chiar trebuie să reprezinte în mod constant interesele mai multor asemenea organizații. În general, ele nu mai sînt azi nici partide ale unor clase, în sensul vechii social-democrații, nici asociații de interese.

Poziția partidelor în democrațiile de masă, organizate după principiile liberale și ale statului constituțional din țările occidentale avansate, este de importanță covîrșitoare. Constituția de la Bonn a ținut cont de aceasta și a constituționalizat partidele ca participante la formarea voinței politice a poporului. Ele sînt, în continuare, avantajate față de toate celelalte asociații nenormate prin aceea că dispun de dreptul de a deschide o dispută constituțională în fața tribunalului federal constituțional. În realitate, partidele funcționează deja ca organe de stat [32], dar juridic contează încă tot ca persoane ale dreptului privat. Competențele partidelor sînt în fapt atît de largi încît unii specialiști în drept public vorbesc chiar despre un stat al partidelor ; democrația — susțin ei — s-ar clădi în ansamblu pe partide, care ar fi unitățile de acțiune propriu-zise. Gerhard Leibholz interpretează, după cum este cunoscut, statul partidelor ca o formă raționalizată a democrației plebiscitare, ca un surogat al democrației nemijlocite în statul nivelat al epocii moderne [33]. În felul acesta, parlamentul devine lăcașul în care se întîlnesc delegați de partid, obligați să respecte indicațiile primite, pentru a se lua act de decizii deja luate. Situații asemănătoare au fost observate încă de Carl Schmitt în timpul Republicii de la Weimar [34]. Parlamentul devine un comitet al unor fracțiuni politice. Fiecare deputat, deși chemat să participe la formarea unui punct de vedere în sînul partidului său, decide în cele din urmă în funcție de obligațiile față de fracțiunea sa politică [35]. În cît de mare măsură partidele devin „directe" și de fapt nu mai au nevoie de mijlocirea parlamentului, se evidențiază dealtfel în acele puncte critice în care în plen, în ciuda pierderii *de facto* a funcțiilor sale, au loc totuși în mod surprinzător încă evenimente pline de consecințe. Destul de des s-a atras atenția asupra faptului că chiar și adunările Bundestag-ului, fiind transmise la radio și televiziune, au caracterul unui spectacol (show) și capătă în consecință chiar acea funcție plebiscitară care le lipsea în cadrul liberal al unei democrații reprezentative de stil vechi [36].

Autonomizarea partidelor față de parlament este în același timp și una față de alegători. Partidele moderne de masă de mult nu mai sînt — cum erau încă pe timpul cercurilor idilice ale notabilităților — instrumente pentru delegarea voinței poporului [37]; dacă pot fi numite încă așa, atunci au devenit instrumente care mai întîi formează voința poporului. Hennis [38] atrage pe bună dreptate atenția asupra faptului că partidele nu sînt nicidecum purtătoare de cuvînt de care s-a servit poporul matur în scopul transmiterii deciziilor sale politice. „Într-o formulare figurativă, trebuie să înțelegem deciziile poporului mai curînd ca un ecou al celor articulate de partide. Poporul este *sounding-board*-ul (rezonatorul) lor".

Toate acestea își au istoria lor îndelungată. Socializarea drepturilor egalității cetățenești, admiterea unor pături largi la alegerile parlamentare au modificat formele de participare politică deja în ultimul sfert al secolului trecut și, împreună cu ele, și structura partidelor. Partidul notabilităților a fost „reașezat" pe o bază de masă; prin formarea unui aparat organizat mai mult sau mai puțin instituțional și condus centralizat de către politicieni de profesie, de „funcționari", comitetele locale și-au pierdut importanța. Aceste partide aveau sarcina să „integreze" cu ajutorul unor metode noi masa de cetățeni (care nu mai erau de fapt „burghezi" în privința statusului lor social) în scopul sufragiului; adunarea alegătorilor cu raportul de activitate al deputatului local a trebuit să cedeze locul propagandei sistematice. Abia acum a apărut ceva asemănător cu „propaganda", de la bun început cu fața dublă a lămuririi opiniei publice și a dirijării, a informării și a reclamei, a pedagogiei și a manipulării [39].

Interdependența evenimentelor relevante din punct de vedere politic a crescut: chestiunile publice și-au pierdut odată cu baza lor comunală locul lor definit; au pierdut delimitarea lor clară față de sfera privată, pe de o parte, față de „problemele publice mondiale", pe de altă parte; ele și-au pierdut transparența și posibilitatea de a fi privite în ansamblu. Ca alternativă la partidul de clasă [40] a apărut, împreună cu el, acea formă deseori insuficient separată de cea a unui „partid de integrare", pentru care este caracteristic că nu activează — ca celălalt — masele pe baza unei conștiințe de clasă; „cuprinderea" lui se rezumă mai mult la mobilizarea temporară a alegătorilor ca persoane private la acte de aclamare colectivă, fără să modifice ceva esențial în imaturitatea lor politică. „Este lipsit în cele din urmă de orice activitate alegătorul simplu, neaparținînd nici unei organizații, curtat de partide și de care personal se ia notă numai la alegeri și în rest numai prin reclamă publică, destinată lui" [41]. Azi, acest tip de partid de masă al integrării de suprafață, care a apărut atunci, a devenit pe de-a întregul tipul dominant al statului de partide. Identitatea plebiscitar-democratică a voinţei majorităţii partidului în guvern şi parlament cu voinţa poporului este, în realitate, o identificare fictivă ; ea depinde esenţialmente şi de cine dispune de mijloacele coercitive şi educative pentru formarea manipulativă şi demonstrativă a voinţei poporului. Partidele sînt instrumente ale formării voinţei, dar nu în mîinile poporului, ci în ale acelora care stăpînesc aparatul de partid.

Sfera publică este creată. Ea nu mai „există" pur şi simplu [42]. Materialul preferat al sferei publice formate este tocmai ceea ce — după sensul ei propriu — se află în contradicţie cu ea, şi anume sfera particulară. Ea este tratată încă tot aşa ca şi cum ar fi neobservată, personală, chiar autonomă. Dar ea nu este totodată lăsată pradă mediilor de masă, în chipul unor reprezentanţi aleşi, ci este deseori chiar construită după dezideratele acestora. Spre deosebire de aceasta, sfera publică propriu-zisă, cea a marii organizaţii a statului şi a economiei este aparent privatizată : adică prezentată tuturor în aşa fel de parcă ar fi vorba de persoane şi relaţii personale, nu de instituţii şi interese. În felul acesta, de la început, participarea politică a cetăţenilor este tendenţial neutralizată, capturată de opinia publică manipulată, în loc ca adevărata opinie publică să fie formată prin cetăţeni. După o expresie, care a supravieţuit dictaturii şi războiului, ea poate fi „instituită".

Poziţia politică a cetăţeanului de rînd în această societate este determinată o dată prin contactul permanent cu o administraţie foarte întinsă, care intervine permanent şi intens în sferele de viaţă cîndva private — cetăţeanul îi stă parcă la dispoziţie ; pe urmă, prin influenţa pe care el o exercită asupra administraţiei prin organizaţii e de interese ; de acestea, desigur, trebuie să se lase iarăşi numai servit. Contactul cu statul se realizează în spaţiul şi în vestibulul administraţiei şi se referă la serviciile administraţiei. El este în

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

20

esență apolitic. Raportul beneficiarului de servicii cu statul nu este cel de participare politică, ci o atitudine generală de revendicare, care așteaptă protecție, dar nu vrea să impună de fapt decizii.

Pe terenul acestei societăți, ale cărei interese concurente nu sînt, desigur, neutralizate, dar sînt depolitizate în sensul relatat (excepție făcînd doar situațiile de criză) — partidele, chemate acum anume să reprezinte interesele politice ale populației, iau acea formă autonomizată a unor partide de masă și doar superficial integratoare. Totodată, opoziția dintre partide se formalizează. Opoziția parlamentară poate fi definită din ce în ce mai greu sociologic ; ea poate fi definită în mod veridic aproape numai din punctul de vedere al politicii constituționale ; fiindcă nu mai există nici o minoritate socială „din naștere“, nici o majoritate „din naștere“, ale căror interese obiective și obiectiv contradictorii s-ar putea traduce nemijlocit în cearta partidelor politice. Partidele de clasă au adus cîndva un moment de ireconciliabilitate în parlament și totodată un moment al incompatibilității scopului lor politic cu însuși cadrul parlamentar, care trebuia să fie spart pînă la urmă. În schimb, Dolf Sternberger poate să facă în prezent referiri la caracterul ludic al controverselor parlamentare[43]. Concomitent cu dispariția partidelor de clasă și cu victoria partidelor integrative moderne, presa de partid pierde sensibil în favoarea dominației unor publicații informative, așezate deasupra partidelor[44].

S-ar părea că azi, pe baza modificată a societății industriale pluraliste, înfrînată în contradicțiile ei de clasă, democrația parlamentară a statului constituțional liberal ar fi pe deplin realizată. Observăm formalizarea antagonismelor politice, așezarea partidelor deasupra grupelor separate de interese ; pe urmă legalizarea presiunii din partea partidelor politice (distanțarea partidelor de așa-zisele acțiuni preparlamentare) ; „noua împărțire a puterilor“ între guvern și partidul (respectiv partidele) de guvernămînt, pe de o parte, partidul (respectiv partidele) de opoziţie pe de altă parte ; şi garanţia de principiu pentru fiecare opoziţie de a avea posibilitatea să preia cîndva guvernul. Toate acestea par să realizeze pe o bază de masă şi o bază a concurenţei organizaţiilor principiile politice ale statului constituţional liberal, par să garanteze funcţionarea democraţiei parlamentare de stil contemporan şi să lase în urmă zdruncinarea socială a constituţiei burgheze, prin antagonismul de clasă, ca un fenomen de tranzacţie depăşit istoric.

Toate acestea contribuie şi la acea aparenţă obiectivă care maschează şi acum contradicţia veche, existentă din faza liberalismului timpuriu, cea dintre ideea constituţional instituţionalizată a democraţiei, pe de o parte, şi cea efectiv practicată, pe de alta. În timpul celei de-a doua jumătăţi a secolului trecut, ea a putut deveni vizibilă în „problema socială“, în antagonismul dintre clasa dominantă şi cea dominată : disproporţia dintre proprietari şi neproprietari în ceea ce priveşte şansa realizării efective a drepturilor egale s-a putut înfăţişa oarecum în formă pură. După atenuarea antagonismului făţiş de clasă, contradicţia şi-a schimbat forma : ea apare acum ca o depolitizare a maselor, concomitentă cu politizarea progresivă a societăţii înseşi. În măsura în care dispare separarea statului de societate şi puterea socială devine nemijlocit politică, creşte obiectiv vechea discrepanţă dintre egalitatea juridic garantată şi inegalitatea faptică în distribuirea şanselor de a participa politic la decizii. Este adevărat că acelaşi proces are concomitent drept consecinţă pierderea stringenţei şi acuităţii sale în capetele oamenilor. Societatea, deşi politică în conţinut şi fără a mai fi despărţită de stat, dar înţeleasă, în continuare ca o societate separată de stat, în formele statului constituţional liberal — această societate îşi dirijează în măsură crescîndă cetăţenii înspre scopuri publice schimbătoare, privatizîndu-i în schimb în conştiinţa lor.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

3. În legătură cu alternativa democrației autoritare sau sociale

Dezvoltarea statului constituţional liberal spre statul social n-a lăsat desigur neafectată constituţia. Cu toate că baza socială s-a schimbat, constituţia nu renunţă la principiile vechi : la generalitatea normei, la ocrotirea statusului burghez liberal prin drepturi fundamentale cu efecte de negare şi prin balansarea puterilor. Prin aceste elemente garantase cîndva statul constituţional interesele unei burghezii deja autonome din punct de vedere economic, în momentul emancipării sale politice de sub puterea absolută a principilor. Este evident că într-o fază în care economia este organizată tendenţial oligopolitic, ea nu mai poate avea aceste funcţii ; mai mult, se ridică întrebarea dacă nu cumva realizarea acestor principii azi, cînd ele şi-au pierdut sensul lor originar, a devenit problematică. Mai întîi să amintim pe scurt de problematica, din nou vehement discutată, a principiilor liberale în condiţiile prezente[45].

În aceeaşi măsură în care statul intervine în ordinea socială, purtînd de grijă, administrînd şi repartizînd, *generalitatea normei* nu mai poate fi menţinută ca principiu, fără deosebiri. Stările de fapt care necesită o normare sînt cu preponderenţă sociale într-un sens mai restrîns : adică legate concret de anumite grupe de persoane şi situaţii valabile. Legile, chiar şi atunci cînd nu sînt prezentate explicit ca legi-dispoziţii (tocmai ca normă negenerală), iau în aceste condiţii, tendenţial, caracterul unor dispoziţii de detaliu administrative ; deosebirea dintre lege şi dispoziţie se diluează ; iar cu aceasta se diluează şi posibilitatea evaluării şi, în acelaşi timp, obligativitatea lor, ele care ar trebui să facă transparente şi accesibile relaţiile dintre persoanele private în serviciul estimării evoluţiilor pieţei[46].

Drepturile fundamentale liberale, prin care fiecare în parte fusese asigurat de libertatea sa individuală şi de dreptul de a dispune liber de proprietatea privată, sînt concepute pentru o societate separată de stat. Acolo însă unde statul devine singurul purtător al ordinii sociale, pe lîngă determinarea negativă a drepturilor fundamentale liberale, el mai are nevoie în mod pozitiv de o indicație: cum poate fi realizată dreptatea prin intervenția statal-socială. Această indicație pozitivă, a cărei necesitate rezultă din prevederea statală faptic exercitată, ar trebui să ducă la o lărgire social-programatică a registrului tradițional de drepturi fundamentale. Partea referitoare la drepturile fundamentale din constituția de la Bonn se rezumă însă la drepturile umane și cetățenești individuale[47]. Ea rămîne în programatica sa statal-socială mult în urma constituției de la Weimar. Hans Peter Ipsen, în cuvîntarea sa despre constituție, s-a referit la articolele respective ale constituției de la Weimar[48]. Drepturile fundamentale sociale într-un sens restrîns sînt expuse în Declarația O.N.U. a drepturilor omului din 10 decembrie 1948[49]; excepție făcînd preambulul constituției franceze din 1946, abrogată între timp, ele nu sînt cuprinse în constituțiile liberale ale țărilor capitaliste avansate. Cu toate acestea, principiile statului constituțional, după ce s-a modificat baza socială a acestuia, în felul descris, depășesc forma sa liberală. Azi, de pildă, datoria statului de a asigura prevederi sociale este cuprinsă în principiul dreptății ca principiu al statului constituțional. Acolo unde statul liberal nu se dezvoltă înspre statul de drept social[50], el se menține din acest motiv în contradicție cu sine însuși. Printre specialiștii în dreptul public există tendința de a trata principiile de drept public și de drept social ca fiind în contradicție: „Garanțiile de drept social nu vizează extrapolarea, ci randamentul pozitiv, nu libertatea, ci participarea... Libertatea asigurată prin extrapolare se referă la un stat care își fixează limite, care lasă individul în voia situației sale sociale, așa cum este, adică un stat care în această relație admite *statu quo*-ul. Participarea ca drept și revendicare are în vedere un stat care prestează, atribuie, dis-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

tribuie, repartizează, care nu lasă individul în voia situației sale sociale, ci îi vine în ajutor prin servicii... Statul constituțional și statul social se deosebesc fundamental după intențiile urmărite, pentru a nu spune că sînt în directă opoziție“ [51]. Contradicția aceasta există însă numai în privința relației normelor liberale cu stări de fapt sociale, care nu numai că reclamă o completare a registrului clasic al drepturilor fundamentale cu drepturi de participare, ci transformă și drepturile extrapolate după sensul lor sociologic în drepturi de participare. Astfel, Ridder a demonstrat printr-un exemplu [52] că acea grupă de drepturi fundamentale care asigurase cîndva unui public burghez de persoane particulare funcțiile lor politice (libertatea cuvîntului și a opiniilor, libertatea asocierilor și adunărilor, libertatea presei etc.), aplicate azi la o sferă publică modificată structural, n-ar mai trebui interpretate negativ, ci pozitiv, ca o garanție a participării, dacă este vorba să se realizeze în general în mod rațional intențiile lor originare.

Contradicții rezultă, în sfîrșit, și din analiza celui de-al treilea element al construcției de stat constituțional liberal : cel al *balansării puterilor.*

În cadrul statului social se șterg limitele dintre legislație și administrație. Legarea acesteia din urmă de lege slăbește atît de mult încît abia mai poate fi considerată în suficientă măsură ca o aplicare a legii. Forsthoff sintetizează cele trei procese tipice în care se dizolvă separarea clasică și totodată împletirea acestor două puteri. Aceasta are loc prin transferarea de către legislator a funcțiilor sale administrației : aceasta este împuternicită să fixeze normative complementare pe calea ordonanțării (cazul legii împuternicirii) ; sau prin aceea că legislatorul trece parcă singur la acțiune și nu se rezumă la fixarea unor norme generale, ci ia măsuri : intervine în competențele administrației (cazul dispozițiilor) ; sau, în cele din urmă, situația în care legislatorul, în cazul unei materii de reglementat, face total abstracție de o normare și dă cale liberă administrației : acest lucru este posibil, în parte uzual, în toate cazurile în care nu mai este vorba de intervenții care lezează libertatea și proprietatea, intervenții care necesită întotdeauna nu numai legalitate, ci și o bază legală specială [53].

Cea de a treia putere, jurisdicția, este apărată împotriva celorlalte două puteri — numai prin tribunale fiind posibilă o decizie în procese juridice. Dar invers, legea fundamentală i-a rezervat jurisdicției și sarcinile legislației și administrației. Prin urmare, nici aici nu mai poate fi vorba despre separarea clasică. Tribunalele constituționale pot să decidă cu putere de lege asupra obligativității unor legi și pot emite și acte administrative prin decizii judecătorești ; de aceea, ele exercită pe calea „jurisdicției administrative originare" puteri guvernamentale (interzicerea unor partide, retragerea unor drepturi fundamentale etc.). Această prioritate față de celelalte două puteri jurisdicția o datorează evident neîncrederii legiuitorului față de parlament și birocrație. Pe de altă parte, tocmai procedura votării în parlament pentru desemnarea celor mai înalți judecători federali a declanșat din punctul de vedere al împărțirii puterilor controverse în legătură cu independența justiției [54]. În această privință, de pildă, deputatul U.C.D. din Bundestag, Dresbach, avertizează asupra „puterii legislative a practicii verdictelor date la Karlsruhe" [55]. O critică mai ascuțită a fost adresată Curții constituționale federale de Hermann Brill, mai ales în privința delimitărilor de competență a celor două senate ale acesteia ; în calitate de instanță juridică superioară, angajată unilateral din punctul de vedere al politicii de partid, ea ar practica o justiție politică de genul unei jurisdicții patrimoniale secularizate [56]. Desigur, o astfel de critică este de scurtă respirație, atîta timp cît măsoară constituția și realitatea constituțională la scara unor principii abstracte de tehnică juridică, în loc să înțeleagă contradicțiile interne în necesitatea lor, adică ca avînd la bază conflictul fundamental dintre norma de drept liberal și conținuturile

BCU Cluj / Central University Library

normate, respectiv sustrase normei, ale vieţii sociale concrete.

Politizarea politicii de cadre judecătoreşti ne îndreaptă spre punctul de convergenţă a contradicţiilor. În statul de partide, partidele realizează în culise o unificare reală a puterilor, în faţa căreia devine problematică separarea de drept constituţional a puterilor. Nu numai parlamentul, ci şi guvernul şi administraţia, în parte şi jurisdicţia, ascultă de partide pe calea, dealtfel legală, a patronării funcţiilor de către partidele politice[57]. În aceeaşi măsură în care partidele, şi prin ele într-o bună parte şi marile asociaţii, stăpînesc sistemul puterilor balansate, îşi pierd substanţa şi instanţele autorităţilor. Faţă de subordonarea organelor de stat influenţei partidelor şi a asociaţiilor, devenite adevărate „principate“, Eschenburg vorbeşte despre lupta negativă pentru competenţe : fie chiar şi numai pentru a nu se lega prea mult de un patron, nimeni nu vrea să poarte răspunderea[58] ; astfel, se renunţă la guvernare pentru a se rămîne la guvern. În acelaşi timp însă autoritatea se dizolvă nu în raţionalitatea pozitivă, ci în raţionalitatea aparentă a compromisurilor de interese. De aceea, în primul rînd datoria de a se supune a funcţionarilor este înlocuită tendenţial prin dependenţă de grup, iar greşelile de orientare sînt pedepsite mai sever decît cele de randament. Pluralismul de interese instituţionalizat este mai degrabă o piedică pentru formarea clară a unei conştiinţe unitare de interese, care ar garanta în caz de nevoie o „direcţie“ politică. Într-adevăr, substanţa puterii, autoritatea, scade, dar fără să fie substituită printr-o administraţie strict raţională. Starea de fapt constă mai mult în ceea ce Arnold Gehlen numeşte în alt context „bagatelizarea puterii“. Se pare că relaţiile reciproce dintre oameni s-ar elibera în mod crescînd de constrîngere oarbă ; această liberalitate păstrează însă totodată ceva echivoc, fiindcă momentul feudal al autorităţii brute nu cedează nicidecum raţionalităţii sociale, ci rămîne în sus-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

pensie sub forma unei concurențe politice efective, dar politic necontrolate, a unor intervenții de grup.

Puterea executivă își păstrează și în statul burghez constituțional acel moment de feudalitate, de care societatea avea nevoie. Atîta timp cît cei ce domină și cei dominați sînt despărțiți mai mult decît numai tehnic, nu prin funcții temporar preluate, ci printr-o poziție socială fermă ; atîta timp cît dominația nu este transpusă în autoritate rațională, trebuie să existe o autoritate publică, trebuie să existe ca o garanție a acestora un nucleu nedizolvat de autoritate irațională [59] ; ceea ce specialiștii conservatori în drept public, ca Werner Weber, numesc „substanță statală". De aceasta a avut parte în măsură suficientă și Republica de la Weimar : „Ea avea o birocrație compactă, forțe armate, un aparat de stat respectabil, acoperit și apărat de poziția neutrală a președintelui Reichului. Legat de acest corp de puteri, guvernul a cîștigat în autoritate proprie, iar în opoziție cu el, și parlamentul în coeziune, care era raportată la ansamblul statal. Pornind de la această realitate statală și de la conștiința de stat, care s-a format pe baza acesteia au fost relativizate toate puterile colaterale și — ca potențe politice — menținute într-un status de ilegitimitate. Din toată statalitatea aceea autonomă azi n-a mai rămas mult... [60]. În sistemul împărțirii puterilor fusese echilibrat inițial conflictul burgheziei, care se emancipa politic, cu monarhia [61]. În puterea executivă s-a dizolvat aparatul administrativ al suveranului pînă atunci absolut ; și cu toate că actele administrative au fost legate de norma generală fixată de reprezentanții poporului, monarhul a rămas vîrful politic al executivului. Acestuia din urmă i-a rămas rezervat în consecință momentul dominator, care a fost adus de principele țării din trecutul feudal în prezentul burghez.

Ceea ce a corespuns mai întîi unei necesități istorice și arăta mai mult ca un compromis cu puterile existente s-a dovedit util în vremurile schimbării fronturilor de către burghezia mai înainte revoluționară; de cînd ea a fost nevoită să se apere în carcasa statului constituțional liberal, creată de ea însăși, împotriva năzuințelor radical democratice, elementele feudale ale autorității publice au funcționat ca un sprijin binevenit[62]. În schimb, azi, cînd baza socială a puterii executive, cîndva monarhică — marea proprietate funciară — a dispărut, cînd societatea burgheză este parcă lăsată de una singură, rezultă o situație curioasă, care permite manifestarea clară a contradicției fundamentale a statului liberal constituțional. Pe de o parte, autoritatea este deposedată de robustețea ei; dominația încetează să fie nemijlocită; ea nu mai este reprezentată în stil mare[63], nu mai creează acea formă a supunerii indiscutabile, pe care dominația politică a fost nevoită să se sprijine dintotdeauna. Și totuși, dominația se exercită și acum ca înainte. Fiindcă, pe de altă parte, dominația în statul social nu poate fi transpusă în decizie rațională atîta timp cît acesta, împreună cu formele liberale, trebuie să înglobeze momentul care concomitent învăluie și menține intransparența și imprevizibilitatea deciziei private asupra dominației sociale. În această situație, care face dominația la fel de necesară ca oricînd înainte, în care însă baza naturală a dominației și simbolica ei, reprezentarea publică, se dizolvă crescînd[64], echilibrul sistemului liberal este deosebit de labil. Desigur, echilibrul existent între interesele private, organizate în asociații și interesele care sînt „publice" după funcția lor, reprezintă o separare nepolitică a puterilor, care, în legătură cu garanțiile liberale ale statului constituțional, asigură — indirect — libertatea individuală și dreptul de liberă deplasare: „Atîta timp cît rămîn în echilibru, fiecare (asociație) este îngrădită de cealaltă în năzuința sa spre putere, individul poate să-și organizeze în spațiile libere dintre grupurile ce dețin puterea azilul unei existențe medii nestingherite și să scape de pericolul de a fi constrîns să intre în suita uneia din ele. Prin posibilitatea schimbării patro-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

nului, el își poate asigura, de asemenea, o anumită libertate de mișcare între ele“ [65]. Weber pătrunde totuși cu privirea labilitatea acestui echilibru stabilit în mod prepolitic, care nu este realizat sub forma unei separări politice a puterilor ; cetățenii care profită politic de pe urma lui rămîn dependenți chiar și în libertățile formale, acordate lor în cadrul democrației de masă [66], de mișcări sociale eterogene, sustrase complet deciziei și influențelor lor. Fiindcă „dacă una din puterile grupale sparge acest sistem de balanțe, își procură întîietatea și reușește chiar să excludă puterile concurente în cucerirea aparatului de stat, această formă a împărțirii puterii își găsește un sfîrșit subit, și atunci nici invocările separării puterilor din textul constituției, nici rolul de supraveghetor al puterii juridice nu mai pot împiedica acapararea totalitară a puterii, care se va impune deschis sau pe ascuns... Astfel, echilibrul bazat pe împărțirea puterilor, sub care se prezintă pluralismul democrațiilor moderne de masă, este *deosebit de labil și precar*“ [67].

Dacă ne aducem aminte de istoria apariției acestui pluralism și nu ezităm să înțelegem starea actuală ca un stadiu în procesul istoric al realizării democrației, atunci constatarea lui Weber a echilibrului labil și precar devine un indiciu al condițiilor economice ale intervenționismului de stat. Acesta reacționază din secolul al XIX-lea la tendința, inerentă în mod „natural“ capitalismului în faza sa oligopolitică, de a concentra economic puterea politică în mîini particulare în felul următor : în parte, intervențiile vin în întîmpinarea intereselor celor slabi din punct de vedere economic, în parte ele servesc și la respingerea acestora. În general, intervențiile de stat, chiar și acolo unde au fost impuse prin presiuni „de jos“ împotriva intereselor „dominante“, sînt în interesul menținerii echilibrului sistemului, care n-ar mai fi asigurat prin piața liberă. Astfel de „influențări democratice“ în favoarea unei compensații politice a tendinței economice spre inegalitate duc acum la confruntarea intereselor private organizate pentru determinarea condițiilor în care produsul social și, mai ales, creșterea acestuia ajung să fie distribuite ; ele au pus în cîrca acestui stat constituțional liberal din ce în ce mai multe funcții social-statale, care servesc deci nu menținerii sistemului în general, ci menținerii lui parcă în proporții schimbate de la caz la caz[68]. Pe baza unei analize a acestor schimbări de lungă durată a raportului dintre economie și politică, condusă după metodele propuse de Keynes, Strachey consideră că poate să facă următoarea prognoză asupra democrațiilor de masă, de drept liberal, cu funcțiile lor social-statale în continuă creștere : „Sau capitalismul se va democratiza, pînă cînd va fi încheiată și ultima fază a acestuia, sau, dimpotrivă, capitalismul va încolți democrația, pînă cînd această formă de guvernare tînără, vulnerabilă și experimentală va părăsi cîmpul de bătălie“ [69]. Oricum ar fi, abia pe fundalul dinamicii economice dobîndesc importanță atît îndoielile în privința slăbiciunii și vulnerabilității acelei „parități în interiorul sistemului puterilor de grup pluraliste“, cît și recunoașterea cu francheţe că o astfel de balansare „ar fi mai bine asigurată printr-o autoritate viguroasă“ [70]. De fapt, situația socială pare să indice o alternativă istorică ; și anume, fie că statul liberal constituțional va împlini pe termen scurt sau mai îndelungat intențiile sale în statul de drept democratic și social, fie că el își va schimba esența sa intimă și va lua mai mult sau mai puțin deschis o formă autoritară ; chiar dacă alternativa s-ar dovedi prin mersul evenimentelor incompletă în această formulare, poate fi considerat ca fiind sigur atît : că „azilul unei existențe medii netulburate“, acordat prin șiretenia unui sistem pluralist deosebit de nestatornic și parcă fără știrea acestuia, poate depăși situația sa întîmplătoare și limitată și poate deveni sfera unei autonomii trainic asigurate prin participare politică și socială numai în măsura în care relațiile grupurilor de putere private, după funcția lor deja de mult publice, sînt făcute accesibile aprecierilor și supravegherii de către o opinie publică declarată matură.

Herman Heller a atras atenția, la timpul său, în fața național-socialismului în ascensiune, că sancționarea de către statul liberal constituțional a unei sfere independente de stat, în condițiile care de mult fac imposibilă separarea statului de societate, servește societatea numai pentru a mobiliza puterea de stat în interese private [71]. De cînd bariera dintre stat și societate se află într-un proces de dizolvare, purtătorii puterii economice, după cum am arătat, sînt constrînși obiectiv să influențeze statul și administrația sa în formă organizată. În felul acesta, este valabil nu numai argumentul vechi, care vizează indivizi [72] : că repartiția inegală a puterii de decizie, mijlocită de proprietate, este incompatibilă într-un sens strict cu egalitatea democratică. [73] Azi se pune în primul rînd problema că puterea socială aflată în mîini private este constrînsă să intervină direct în sfera statului, fără să fie supusă ea însăși unui control politic ; căci orice control politic trebuie să fie legitimat democratic. În condițiile sociale actuale, controlul politic al funcțiilor proprietății capitalului privat [74] ar fi premisa necesară pentru asigurarea repartiției egale a șanselor participării politice la decizii și pentru extinderea securității juridice asupra tuturor sectoarelor societății. În legătură cu extinderea securității juridice, Abendroth își exprimă o îndoială, în sensul că alternativa reală *nu* constă în aceea „dacă se urmărește stabilirea libertății de decizie economică și socială deplină a fiecărui individ sau supunerea sa față de puterea planificatoare a statului, care reprezintă societatea în mod democratic, ci în aceea dacă marea masă a membrilor societății este subordonată puterii formal private (orientată deci după interese particulare, nu după binele obștesc) a acelor membri ai societății care pot dispune de pozițiile decisive ale puterii economice în societate — sau dacă planificarea, necesară și inevitabilă în producția socială și în viața socială, este sustrasă caracterului întîmplător al hotărîrilor private ale unor mici grupuri și este subordonată controlului comun al tuturor membrilor societății, participanți la procesul obștesc al producției, a căror unitate decizională supremă este statul. În ambele cazuri, previzibilitatea deciziilor juridice va fi limitată de urmările tendințelor private ale membrilor societății. Însă, în timp ce în cazul măsurilor de planificare ale unui stat democratic, al prevederii sociale, această previzibilitate, deși nu în detalii, este menținută totuși în linii generale și poate fi organizată într-un mod acceptabil printr-o procedură reglementată și, în cazul dat, prin acordarea unor despăgubiri, în situația organizării societății pe baze liberal-capitaliste, îmbibată irevocabil de oligopoluri și monopoluri, ea este expusă — privită fiind din punctul de vedere al individului — unei schimbări întîmplătoare în baza unor decizii private, neevidențiindu-se clar nici o tendință generală de care s-ar putea ține seama. De aceea, membrii societății mai slabi din punct de vedere economic sînt expuși aici mereu unor schimbări în poziția lor socială, pentru care nu există nici un fel de despăgubiri. Prin urmare, în fapt, influența juridicului nu este slăbită, ci întărită cînd domeniul sferei controlate public se extinde în comparație cu cea a dreptului de mai înainte, care este numai privat" ^{75}.

Egalitatea și securitatea, ca principii ale statului constituțional liberal, așezate pe baza socială modificată prin controlul politic al întregii puteri sociale, *eo ipso* relevante din punct de vedere politic, n-ar fi îngrădite, ci lărgite. Tot atît de necesar ar fi acest control pentru realizarea celuilalt principiu al statului constituțional liberal, cel al autodeterminării poporului : „Numai în această perspectivă este posibilă împăcarea asigurării drepturilor individuale apărate de decizii judecătorești nepărtinitoare, cu ideea egalității în fața legii înțeleasă în mod material. Dacă urmărim însă aceste considerații, democrația încetează în acest punct să fie numai constituție politică și devine o constituție a întregii societăți, care se autodetermină în stat, aceasta fiind unitatea ei cuprinzătoare de acţiune“ [76].

Ideea democraţiei, instituţionalizată împreună cu statul constituţional liberal, pare să fie azi realizabilă numai sub forma unei societăţi politice. Pentru realizarea democraţiei în acest sens, controlul politic al puterii sociale este o premisă necesară ; dacă este totodată şi condiţia suficientă, nu va fi discutat aici.

Cu aceasta am atins nucleul contradicţiei : maturitatea politică a poporului, care a constituit odată sensul transformării supusului în cetăţean, pare să nu mai fie garantată necondiţionat în situaţia politică schimbată, tocmai în acele forme care au ridicat supusul la rangul de cetăţean [77]. Însăşi constituţia are grijă să îngrădească funcţiile pretinsului suveran. În orice caz, legea de bază este condusă de neîncrederea faţă de deciziile plebiscitare. Poporului îi rămîne azi ca singură posibilitate de participare la decizii numai alegerea parlamentului, în timp ce la Weimar, în afara alegerilor pentru Reichstag, mai ales după desfiinţarea Reichstagului de către preşedintele Reich-ului, el putea să se facă auzit prin alegerea a însuşi preşedintelui Reich-ului şi în cazuri deosebite prin plebiscit. S-au făcut deseori referiri la această restrîngere de drept constituţional a puterii populare şi s-a vorbit chiar despre o mediere prin partide, fiindcă acestea din urmă sînt chemate acum explicit la „participare“, cum scrie în textul constituţiei, la participarea pentru formarea voinţei poporului. Aceasta îl determină pe Werner Weber să facă următoarea observaţie : „Este semnificativ că legea fundamentală recunoaşte deschis că partidele singure s-au aşezat acum la conducere, în timp ce poporul rămîne neschimbat popor şi ia poziţie faţă de conducerile, fracţiunile şi conducătorii sistemului organizat al partidelor, ca popor faţă de guvernanţi“ [78]. Pe de altă parte, n-ar trebui să se atribuie partidelor o autonomie pe care ele nu o au faţă de administraţie şi corporaţii. Cu toate acestea, după interpretarea oficială a legii fundamentale, nu există pentru popor nici o posibilitate juridică de a-și exprima voința nemijlocit în privința unei probleme anumite într-un mod care să oblige. Dacă comparăm această neputință faptică cu apărarea persoanei și libertatea individuală, care au fost promise indivizilor într-un registru pretențios al unor drepturi fundamentale liberale, nu ne putem sustrage impresiei că pentru cetățeanul așa-zisei societăți de consum este prevăzut și juridic statusul de client care la urmă trebuie să plătească consumația, pentru care însă, dealtfel, totul este pregătit, încît el singur nu mai trebuie să facă nimic, dar totodată nici nu mai poate să facă prea multe. Înzestrat cu aceste drepturi și totuși ca și exclus de la participarea politică efectivă la decizii, poporul devine un obiect al asistenței sociale. Se creează o nouă formă de patrimonialitate, cea a statului prevederii sociale, parcă constituția ar fi urmărit deja să anunțe evoluția care ar putea să realizeze ceea ce azi este abia o tendință : totul pentru popor, dar nimic prin popor.

Singura posibilitate de participare politică pe „plan federal", făcînd abstracție numai de neînsemnata minoritate a alegătorilor organizați în partide[79], rămîn doar alegerile pentru Bundestag. Și acestea, de fapt, chiar dacă nu ținem cont de ceea ce i s-a luat mai înainte alegătorului, sînt atît de lipsite de însemnătate încît cetățeanul, în singura și principala sa acțiune de stat, nu se mai poate considera și cu atît mai puțin comporta în mod independent, așa cum codicele statului constituțional liberal a mai putut să susțină cu naivitate. David Riesman descrie tipul „noului indiferent", care s-a impus tendențial în atari condiții, în felul următor : „El nu mai este un alegător independent... nu mai poate recunoaște nici o legătură între opiniile sale politice și funcția sa politică. Opiniile sale îi servesc prin urmare ca mijloc de plată fără bani în numerar în rolul său de membru al unei societăți de consumatori ai știrilor politice ale zilei. Toleranța sa față de opiniile altora nu derivă numai din predispozițiile sale de caracter, ci și din faptul că le poate privi tocmai ca «simple» opinii, care pot fi eventual interesante sau amuzante, dar nu mai poartă în sine gravitatea unei dăruiri parțiale sau chiar totale pentru un rol sau o acțiune politică. Ele sînt, mai departe, «simple opinii», fiindcă universul politic al corporațiilor de interese este aparent atît de fix și de complicat, încît opinia ca atare pare să fie ca și lipsită de importanță“ [80].

O astfel de descriere social-psihologică riscă desigur să atribuie subiecților ceea ce poate fi înțeles numai ca reacție la condiții obiective. Lipsa de consecințe a opiniei, sub fatalitatea căreia opinia devine în genere abia „opinie“ în sensul în care cuvîntul este folosit în sondajul de opinii, este la rîndul ei tocmai o urmare a contradicției dintre societatea deja tendențial politică și normele de drept constituțional, care sînt prezentate ca fiind în esență separate de politică, de stat. Pierderea funcțiilor de către parlament, un simptom deseori observat, reflectă numai pierderea hotărîtoare a funcțiilor de către popor, numit de litera legii suveran.

În mod nemijlocit, relația poate fi reprezentată așa: în statul social, care în esență asigură prevederi sociale, administrează și repartizează, interesele politice ale cetățenilor subsumați în permanență actelor administrative se reduc de la început la pretenții față de stat, specifice după grupele de profesii, iar reprezentarea eficientă a acestora trebuie să fie transferată marilor organizații. Ceea ce rămîne încă din interesele secundare aflate în regie proprie — adică pentru scrutinul organizat sub forma alegerilor — este de asemenea modelat de cerința generală de a fi îngrijit de stat. Acesta la rîndul lui se înfățișează sub forma unor birocrații supraputernice și lipsite de transparență, fie nemijlocit ca administrație publică, fie ca guvern, parlament, comisii, partide sau chiar ca organizații supranaționale sustrase complet privirilor. Toate acestea se estompează într-un „aparat politic“ autoritar și abstract. Pe bună dreptate Riesman amintește că această structură „de necuprins cu privirea" își are originea nu numai în complexitatea obiectivă a exercitării puterii politice, ci, cu siguranță, în aceeași măsură, și în experiența profesională limitată a celor dependenți în muncă. Muncile care sînt cerute azi în primul rînd nu sînt menite să exerseze o atitudine inteligentă și gata de acțiune, rațională și totodată angajată față de procesele foarte abstracte și foarte eficiente, în esență totalitare[81]. La aceasta se mai adaugă faptul că sfera profesiunii pierde și așa din importanță în economia generală a vieții omului, în timp ce educația consumului, ghidată de reclamă, modelează crescînd conduita maselor. Sfera politică, în măsura în care populația cu drept de vot participă la ea, devine tendențial o componentă a domeniului de consum; evenimentul politic, știrile și formele de conduită devin mărfuri. Mijloacele de comunicare în masă le prezintă publicului ca distracție, ca șlagăre. Ele educă alegătorul ca spectator, conferă problemei interes uman (human interest), generează sentimentalitate față de persoane, cinism față de instituții. Voturile[82] sînt „negociate" la propriu; reclama pentru alegeri, indiferent pentru care dintre partide, nu se deosebește de reclama pentru piață. Valorificarea manipulativă a cercetărilor de opinii, subtilizate prin analiza motivației, duce la rezultate care se pot transpune cu ajutorul tehnicilor publicitare moderne în efecte social-psihologice sigure: temele luptei electorale sînt mai întîi cercetate și pe urmă înscenate, imaginea conducătorului și a echipei sale este precalculată, lozincile sînt testate în prealabil, ritualurile de masă pentru radio și televiziune sînt repetate după scenarii; această vrajă (glamour), premeditată, asociată cu apeluri bine țintite la complexele de securitate, de vinovăție și de autoritate, este completată, după legile strategice ale marketingului politic, atît prin cadouri pentru alegeri, acordate la termenul potrivit și dozate științific, cît și prin măsuri paleative de genul unor înțelegeri privind stabilizarea unor prețuri și altele[83]. Tehnica pregătirii alegerilor are tendința să sustragă singurul act al participării politice care a mai rămas poporului suveran acelei rațiuni posibile a păturilor largi ale populației, cărora de fapt se adresează. Pentru a ne convinge de vigoarea acestei tendințe este suficient să ne gîndim cît de ridicate sînt, pe de o parte, cheltuielile pentru a „înscena“ ceva politic în ziua de azi, și, pe de altă parte, pînă unde merge concentrarea puterii economice în mîini private.

Această tendință este minimalizată de cel care consideră ordinea actuală tot ca un sistem ce poate fi „aranjat“ prin ușoare deplasări ale greutăților ; desigur, el poate să pretindă ca în sfîrșit masa aceasta de conformiști indiferenți, care a fost produsă, să fie și recunoscută ca favorabilă pentru menținerea sistemului [84] ; nu fără o bună doză de cinism, el poate să se și liniștească : „Indiferenții nici nu sînt chiar atît de nefolosibili politic — dacă sînt răsplătiți pentru «serviciile» lor sau sînt puși sub presiune“ [85].

④ Dimensiunile și limitele participării cetățenești la viața politică

Analiza evoluției statului constituțional burghez și a formei sale actuale respectă regulile teoriei critice, a cărei libertate constă în aceea „că acceptă idealurile burgheze, fie acelea care sînt încă proslăvite, chiar și într-o formă falsificată, de către reprezentanții săi (ai burgheziei), fie acelea care ca rațiune obiectivă a instituțiilor tehnice și culturale pot fi încă recunoscute în ciuda tuturor manipulărilor... Ea dă glas contradicției dintre credință și realitate, orientîndu-se totodată strict după fenomenul contemporan“ [86]. Credința în libertatea politică și eficiența cetățeanului a fost pusă față în față cu realitatea condițiilor actuale. Nu rămîne nici o îndoială în privința îngustimii spațiului de acțiune în care are loc participarea politică a cetățeanului de rînd : ea se poate obiectiva, o dată în decurs de cîţiva ani, în scrutinul în parte prestabilit, în parte manipulat (sau în abţinerea de la vot). Dacă în manuale de educaţie politică sau chiar în cîte o discuţie politologică, „participarea“ este prezentată ca valoare în sine, iar acordarea votului şi interesul politic ca fetiş, atunci în aceasta se reflectă o bună parte a ceea ce este negativ în realitate. Pe de altă parte, raţiunea obiectivă a instituţiilor existente în ţara noastră pledează împotriva evoluţiei faptice: poporul este acum ca şi înainte suveran din punct de vedere juridic, iar politic are la dispoziţie, pentru deciziile sale, sub forma parlamentului, o instituţie înzestrată constituţional cu toate mandatele democratice dorite. De aceea, se ridică problema dacă o funcţie autentică de participare cetăţenească la viaţa politică nu este şi azi — dacă nu reală — cel puţin posibilă.

O participare politică eficientă a maselor de cetăţeni are drept condiţie o anumită autonomie a sferei politice. Acolo unde mişcările politice ar fi, în sensul propriu al cuvîntului, numai un reflex al celor economice, cercetarea subiecţilor şi a potenţialului lor democratic n-ar fi numai superfluă, ci şi lipsită de sens. Există totuşi unele indicii că în societatea burgheză tîrzie, cu un nivel mai ridicat de dezvoltare a forţelor de producţie tehnice, puterea politică ca atare se concentrează, în sensul unei anumite autonomizări faţă de puterea economică. În orice caz, politicul cîştigă pentru moment, prin ponderea industrializării, în influenţă determinantă asupra procesului social; şi aceasta este implicată în discuţie cînd este vorba despre dizolvarea barierei dintre stat şi societate.[87] De cînd economia liberă bazată pe concurenţă s-a transformat, corespunzător tendinţei de concentrare, într-una organizată, iar democraţia clasică parlamentară a luat forma unei democraţii de masă, a partidelor de stat, de cînd, pe scurt, se întrepătrund într-o măsură crescută sferele societăţii şi ale statului, politica cîştigă în importanţă, iar dependenţa devine mai degrabă reciprocă.[88]

Categoria participării politice este o categorie specifică societății burgheze ; cu aceasta din urmă împarte contradicția că în conduita oamenilor, acolo unde aceștia au impresia că urmează determinările propriei lor voințe și numai acestea, se impune, pe la spate, constrîngerea condițiilor, dar totodată și pretenția și presimțirea unei posibilități de a scăpa de această constrîngere. Contradicția dintre a fi un produs al condițiilor și totuși a voi să fii și a putea să fii totodată singur producător al acestor condiții este cuprinsă de la bun început în participarea politică a cetățenilor ; azi însă această contradicție se desfășoară cu toată acuitatea.

Situația actuală face problematică mai întîi speranța într-o decizie politică conștientă a populației cu drept la vot, în totalitatea ei, precum și într-o utilizare efectivă a instituțiilor parlamentare din partea poporului ajuns la maturitate. Mai aproape este ideea participării grupurilor, care dispun extraparlamentar de un teren de acțiune politică. Acestea sînt, pe de o parte, membrii unor organizații de masă, care se asociază în acțiuni extraparlamentare, avînd posibilitatea să pună organele de stat „sub presiunea străzii“ ; pe de alta, „elitele funcționale“, care dispun de aparatele birocrației de stat și private.

Cea mai importantă organizație de masă o formează sindicatele. Structura lor organizatorică internă se orientează în largă măsură după principiile controlului democratic. Programul lor, dacă se ridică deasupra reprezentării intereselor unei asociații profesionale și-și fixează țeluri politice, revendică democratizarea societății. Pe această bază, sindicatele încearcă să obțină față de stat și față de partide o bază de legitimitate pentru greva politică. [83]

Avînd în vedere organizarea perfecționată și programul, avînd în vedere mai ales amploarea și funcțiunile general-sociale semnificative îndeplinite ca parteneri tarifari, participarea politică a membrilor de sindicat cîștigă o pondere deosebită. În afară de sindicate mai există desigur un șir de asociaţii care, din punctul de vedere al participării politice a membrilor lor, sînt de asemenea importante pentru evoluţia democratică a sistemului nostru social; astfel sînt organizaţiile refugiaţilor, asociaţiile foştilor combatanţi, asociaţia mamut a victimelor războiului şi a rudelor supravieţuitoare (VdK) ş.a.m.d.

Celălalt grup, a cărui participare politică extraparlamentară poate să devină eficientă, cuprinzînd funcţionarii şi angajaţii superiori, managerii şi specialiştii marelui aparat din industrie, administraţie, din sistemul asociaţiilor, pe scurt, deţinătorii unor poziţii cu o sferă funcţională suficient de largă pentru a fi *eo ipso* semnificativă, chiar dacă nu aparţine sferei propriu-zis politice, s-au recrutat în Germania mult timp din păturile de factură burgheză şi conservatoare. Ossip K. Flechtheim a atras atenţia asupra continuităţii sociale puternice în formarea acestui grup conducător; el a supravieţuit tuturor schimbărilor sistemului politic. De aceea, nu este chiar lipsită de adevăr aparenţa că beneficiari proeminenţi ai democraţiei restabilite nu sînt în primul rînd aceia care la nevoie ar şi lupta pentru ea [90]. Cercetări concrete în legătură cu potenţialul politic al acestor pături sociale, după ştirea noastră, încă nu există [91]; totuşi există încercări de determinare istorico-sociologică: „Cînd pătura concret existentă a purtătorilor acestei unităţi dintre justiţie, birocraţie şi sistemul învăţămîntului superior (cu tradiţiile lor, apărute în statul autoritar monarhic, nemodificate în esenţă prin duşmănia faţă de Republica de la Weimar şi prin adaptarea la cel de-al treilea Reich) tratează cu deţinătorii puterii economice despre interesele lor specifice, chiar dacă acestea sînt deseori divergente, atunci, ce-i drept, ea are impresia că exprimă acel interes general pe care trebuie să-l reprezinte conform poziţiei ei în stat. Este vorba însă numai de aparenţa unui interes general, iar în realitate ordinea restaurativă a menţinerii privilegiilor sociale se îndreaptă împotriva oricărei democratizări a societăţii, împotriva extensiunii principiului egalităţii asupra membrilor societății".[92] Abendroth arată răspicat că coeziunea acestei elite a puterii (*power elite*) în Germania este garantată înainte de toate și prin veriga de legătură a culturii academice. Din acest motiv, din perspectiva evoluției viitoare ne apare ca urgentă cercetarea aprofundată a acestui teren important al recrutării elitelor funcționale, studențimea, pentru a vedea cum se prezintă azi potențialul ei politic. Căci, odată cu extinderea sistemului de reglementare a drepturilor conferite de o diplomă, elitele funcționale ale societății noastre vor fi tendențial academice ; desigur, pregătirea universitară nu va rămîne un privilegiu social în aceeași măsură în care a fost atunci cînd elitele aflate azi în funcțiune și-au dobîndit-o[93]. Chiar și aceste deplasări, luate în sine, îndreptățesc speranța într-o conștiință politică schimbată la generația tînără, poate și într-un potențial democratic mai demn de încredere.

În consecință, investigația noastră se referă la conștiința politică a studenților. Aceștia prezintă, pe de o parte, avantajul unei anumite sincerități. Este de presupus că motivele conduitei politice sînt mai transparente indivizilor în perioada studiilor, adică în timpul pregătirii pentru viitoarea profesiune, iar atitudinea politică generală este mai deschisă și mai directă decît mai tîrziu în timpul exercitării profesiei, care este grevată de o varietate de forme de control social mai intensiv și care cere totodată o adaptare, camuflînd în felul acesta anumite vederi și concepții. Pe de altă parte, lotul vizat de cercetarea noastră prezintă dezavantajul că sîntem nevoiți să investigăm indivizii în perspectivă pur subiectivă și anume independent de interesele și controlul obiectiv al pozițiilor sociale și de instrumentele instituționale speciale, care ar putea sta la dispoziția membrilor elitelor funcționale. Participarea politică a studenților are sens să fie raportată numai la șansele obiective pentru inițiative care sînt acordate azi oricărui cetățean de rînd.

Elucidarea modului nemijlocit de reacție a studenților ar putea servi drept suport pentru o cîn-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

tărire rezonabilă a jocului de forțe în politica internă, atîta timp cît se poate conta pe acțiuni tot atît de directe ale acestui grup. Oricum, în ultimul deceniu, studențimea a jucat un rol important : în revoluții politice, în țările în curs de dezvoltare, exemplul tipic fiind Egiptul, și chiar în ultimele luni în restructurarea raportului dintre forțele politice în Coreea, în Turcia, în Japonia. Aceste exemple pot să trezească ideea că ar trebui analizat și potențialul politic al studențimii vest-germane cu privire la situații similare și acțiuni posibile de acest gen. Mai ales preocuparea în legătură cu caracterul vulnerabil al unui grup, desigur foarte restrîns și nicidecum întîmplător, de studenți față de demagogia politică de tipul celei preconizate de Schlamm, ar putea să corespundă unei astfel de eventualități. Însă pînă și comparația superficială a situației sociale a studențimii din Republica Federală și din acele țări în care ea dispune încă de poziția avangardistă a unei minorități politice active face neverosimilă o analogie directă a poziției lor ierarhice în jocul de forțe din politica internă : studențimea din țările industriale dezvoltate occidentale, mai ales din Republica Federală, nu reprezintă în primul rînd o mărime într-o desfășurare de forțe politice independente și eficiente. În privința potențialului ei politic ea este mai importantă ca grup-cheie din care se recrutează în măsură crescîndă elitele funcționale. Limitarea inevitabilă a analizei la rolul studenților ca cetățeni rămîne prin urmare un dezavantaj.

Reflecțiile despre conceptul de participare politică sînt menite să compenseze într-o anumită măsură acest dezavantaj. Ele ne permit ca problema potențialului politic — raportată la alternativa istorică a dezvoltării democrației liberale într-una socială sau a traducerii ei în forme plebiscitar-instituționale de democrație autoritară — să fie concretizată ca problemă a potențialului democratic după cum urmează : potențialul acestei participări va fi democratic în măsura în care poate deveni eficient din punct de vedere politic pentru o transformare a democrației formale într-una materială, a democrației liberale într-una socială, adică în măsura în care poate influența decizia politică în sensul realizării unei societăți libere. Măsura acestei libertăți poate fi determinată sociologic după gradul în care o societate utilizează în interesul satisfacerii trebuințelor tuturor indivizilor, și nu numai în interes particular, mijloacele produse pentru satisfacerea trebuințelor, forțele de producție materiale și spirituale. Politic, măsura acestei libertăți poate fi determinată după gradul în care o societate devine o societate politică, în sensul că dominația este redusă la autoritatea rațională, adică la diviziunea muncii și experienței atît în interesul cît și sub controlul tuturor indivizilor ; după gradul în care se reușește să se depășească separarea dominației politice și reproducția aparent privată a vieții. Fără a ține seamă de nivelul relativ ridicat de generalitate am schițat prin aceasta direcția unei corelații de natură istorică evolutivă ; sîntem încredințați că azi ne revine sarcina să apreciem în raport cu ea poziția ierarhică a conștiinței politice.

Note

1. Jürgen Habermas ș.a., *Student und Politik,* Neuwied 1961, 3. Aufl. 1969, se bazează pe o cercetare empirică, întreprinsă în 1957 cu studenți din Frankfurt. Introducerea reprodusă aici a fost scrisă în 1958.
2. Joseph A. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie,* 2. Aufl., Bern 1950, p. 428. În mod asemănător vorbise K. Thoma încă în 1923 despre „cucerirea conducerii de către stat a întreprinderilor cu mijloacele permise legal ale asocierii și ale luptei pentru voturi". Cf. Richard Thoma, „Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff", în : *Hauptprobleme der Soziologie Erinnerungsgabe für Max Weber,* hrsg. von M. Palyi, 2 Bde., München und Leipzig 1923, Bd. 2, p. 58.
3. Hermann Heller a urmărit să transforme în acest sens teoria statului într-o „știință realistă". Cf. a sa *Staatslehre, Leiden* 1934, p. 37 și urm.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

4. Prototipul acestei concepţii a fost elaborat în S.U.A ; indicaţii bibliografice la S. M. Lipse, „Political Sociology“, în : *Sociology To-day*, edit. de R. K. Merton et al., New York 1959, p. 81 şi urm. Cf. şi lucrarea apărută ulterior : P. Bachrach, *Die Theorie demokratischer Eliteherrschaft*, Frankfurt 1970, precum şi discuţia mea asupra teoriilor mai recente despre democraţie în Jürgen Habermas, *Probleme de legitimare în capitalismul tîrziu*, în volumul de faţă.

5. Morris Janowitz, „Die soziologischen Voraussetzungen der Theorie der Demokratie“, în : *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. VIII, 1956, p. 357 şi urm. La această temă cf. Harold D. Lasswell, *The Political Writings*, Glencoe, III, 1951 ; idem, *The Analysis of Political Behaviour*, London 1947. Pentru concepţia conform căreia un anumit grad de apatie politică ar fi indispensabil pentru „starea de sănătate“ a unei democraţii cf. şi W. H. Morris Jones, „In Defense of Political Apathy“, în : *Political Studies*, 1954, p. 25 şi urm.

6. David Riesman and Nathan Glazer, „Criteria for Political Apathy“, în *Studies in Leadership*, edit. de A. W. Gouldner, New York 1950, p. 505 şi urm. Cu ajutorul acestor criterii, Riesman construieşte o scară cu patru grade a participării politice : „We defined as (1) «involved» the person who combined high and genuine affect with competence, all others we classified as «apathetic». Thus we grouped in the apathetic those (2) whose high affect and low competence indicated an «indignant» relationship to politics ; those (3) who were high in competence and affectless and whom we called «inside-dopesters» ; and those low in both affect and competence, whom we called (4) the «indifferent»“ *(op. cit.*, p. 537).

7. Franz L. Neumann, „The Concept of Political Freedom“, în : *The Democratic and the Authoritarian State*, Glencoe, III, 1957, p. 193.

8. Otto Stammer, în sinteza sa asupra sociologiei politice („Politische Soziologie“, în : *Soziologie/ Ein Lehr- und Hanbuch zur modernen Gesellschaftskunde*, hrsg. von Arnold Gehlen und Helmut Schlesky, Düsseldorf 1955, p. 256 şi urm.) este de aceeaşi părere : „Astfel de încercări... nu acordă suficientă atenţie faptului că democraţia nu este numai o formă politică, un proces decurgînd după anumite reguli de joc ale formării voinţei politice sau o metodă politică, ci reprezintă totodată şi un ţel politic şi primeşte tocmai prin acest ţel o determinare de conţinut. Democraţia este ca regulament formal al formării voinţei politice în permanenţă în pericol să îngheţe oarecum sub raport ideal“ *(op. cit.*, p. 262). Cf. şi Otto Stammer, „Gesellschaft

und Politik“, în: *Handbuch der Soziologie*, Stuttgart 1955, p. 530 şi urm.

9. Lasswell, *The Political Writings*, *op. cit.*, p. 444.

10. Heller, *op. cit.*, p. 116.

11. Nici Montesquieu n-a despărţit de fapt spiritul legilor de societatea pentru care le-a conceput. (Cf. Martin Draht, „Die Gewaltenteilung im heutingen deutschen Staatsrecht“, în: *Faktoren der Machtbildung*, hrsg. von K. D. Bracher et al., Bd. 2 der Schriften des Instituts für politische Wissenschaften, Berlin 1952). Schema privind despărţirea puterilor în vestitul capitol 6 al cărţii a 11-a (ediţia germană: *Vom Geist der Gesetze*, hrsg. von Ernst Forsthoff, Tübingen 1951, 2 Bde.), care a devenit atît de bogată în consecinţe pentru primele constituţii burgheze (americană, franceză, belgiană), nu este atît o construcţie juridică care se legitimează prin exactitate logică şi utilitate tehnică, ci, mai curînd, ea are la bază o interpretare a situaţiei sociale: puterea executivă rămîne un privilegiu al monarhului; la puterea legislativă participă în primul rînd burghezia victorioasă din punct de vedere economic, şi în cadrul unei a doua camere, nobilimea, încă neînfrîntă complet în ceea ce priveşte privilegiile sale — clasă din care, de altfel, se trage şi Montesquieu. Numai puterea a treia, *„pouvoir neutre“*, nu este repartizată nici unui purtător cu specificare de clasă. Aceasta corespunde sarcinii ei de a aplica doar legile independent de toate interesele de grup; Montesquieu o defineşte ca „un fel de nimic“ *(quelque part nulle)*, lăsîndu-i deschisă întreaga societate ca bază de recrutare. Cît de mult fixează constituţionalismul secolului al XIX-lea situaţia luptei burgheziei în ascensiune, dar politic încă nicidecum dominante, cît de mult trebuie el să fie interpretat ca un fel de compromis de clasă, ne arată constituţia belgiană din 1831, în care învăţăturile lui Montesquieu au fost realizate în mod exemplar pentru Europa continentală: în ea, burghezia, dominantă economic, politic însă numai pe jumătate responsabilă, dependentă încă tot de puterile feudale — îşi găseşte forma sa de viaţă statală. Prin intermediul legislaţiei, a cărei eficacitate este garantată printr-o justiţie independentă, starea a treia încearcă să modeleze societatea după trebuinţele sale: siguranţă juridică bazată pe capacitatea de a calcula, dar nicidecum dreptate socială. Conform ideologiei, aceasta este doar garantată *per se* prin mecanismul pieţei libere.

12. Cf. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 2 Bde., 4 Aufl., Tübingen 1956, Bd. 2, p. 487 şi urm.

13. Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin 1928, p. 128,

14. Hans Rebhahn, „Zum Problem der sozialen Demokratie“, în: *Gewerkschaftliche Monatshefte*, Jg. VI, 1955, Heft 4, p. 230 şi urm.

15. „Ideea jocului liber al forţelor autoresponsabile, a egalizării armonice a intereselor prin piaţa liberă, precum şi a constituirii neviolente a societăţii ca un întreg prin ordinea spontan constituită a pieţei, aceste idei, în măsura în care se referă la organizarea statului şi a societăţii, constituie în realitate camuflări grandioase ale unei stări de fapt tocmai contrare, sînt ideologii justificatoare, care deşi nu urmăresc conştient acest scop, au totuşi funcţia de a crea societăţii burgheze o conştiinţă curată. Fiindcă adevărata societate burgheză nu cunoaşte nici piaţă liberă de schimb, nici concurenţă liberă, nici autoresponsabilitate şi nici autodeterminare liberă, şi mai ales ea nu cunoaşte nici o modelare care să nu fie bazată pe dominaţia societăţii ca un întreg prin jocul liber şi egal al forţelor“ (Heller, *op. cit.*, p. 112).

16. „Întreg conceptul de societate în sens social şi politic îşi găseşte baza sa naturală în moravurile şi concepţiile stării a treia. El de fapt nu este un concept al poporului, ci doar un concept al stării a treia“ (J. C. Bluntschli, *Deutsches Staats-Wörterbuch*, Stuttgart, 1859, Bd. 4, p. 247).

17. După cum este cunoscut, în Anglia abia reforma electorală din 1832 a făcut accesibilă burgheziei înstărite o reprezentare adecvată în parlament; în Franţa ceva asemănător a fost garantat pentru Adunarea Naţională abia prin lărgirea sistemului electoral censitar în timpul monarhiei din iulie 1830. Pentru alte date, cf. Max Weber, „Parteiwesen und Parteiorganisation“, în: *Staatssoziologie,* Berlin 1956, p. 50 şi urm.

18. Ulrich Scheuner, „Die staatliche Intervention im Bereich der Wirtschaft“, în: *Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer,* Heft 11, Berlin 1954, p. 1 şi urm.

19. W. Friedmann *(Law and Social Change.* London 1951, p. 298) deosebeşte cinci astfel de funcţii: „They result from the activities of the State: Firstly, as Protector, secondly, as Dispenser of Social Services; thirdly, as Industrial Manager; fourthly, as Economic Controller; fifthly, as Arbitrator“.

20. Cf. Franz Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit,* Göttingen 1952; idem, *Das Sozialmodell der klassischen Privatrechtsgesetzbücher und die Entwicklung der modernen Gesellschaft,* Schriftenreihe der Juristischen Studiengesellschaft Karlsruhe, Heft 3, 1953.

21. Cf. Hans Huber, *Recht, Staat und Gesellschaft,* Bern 1954, p. 34; „Fenomenele în domeniul de graniţă între

dreptul public și dreptul privat în cele mai multe cazuri se dovedesc a fi nu rezultatul unei simple deplasări a graniței, ci un amestec complicat de tipuri. Elemente ale dreptului public și elemente ale dreptului privat sînt împletite deseori pînă la punctul la care devine imposibil de a le identifica și a le separa".

22. Acest proces a fost analizat de Friedmann (*op. cit.*, p. 34—72) sub titlul „Changing Functions of Contract". Tendința liberală „from status to contracts" (de la statut la contracte) s-a inversat și duce acum în multe domenii la o îngrădire a libertății contractuale prin garanții de statut.

23. Cf. și Spiro Simitis, *Die faktischen Vertragsverhältnisse*, Stuttgart 1958.

24. Cf. Ernst Forsthoff, *Lehrbuch des Verwaltungsrechts*, München 1955, Bd. I, p. 65.

25. Cu atît mai mult cu cît sistemul de cabinet — forma clasică a constituției ministeriale, care cu 150 de ani în urmă a însemnat un mare progres, — se dovedește azi, în fața sarcinilor noi ale statului social, aproape inutilizabil. De aici lărgirea lui provizorie prin comisii de experți, consilii politice, economice, juridice și tehnice, armata de ghost writers (scriitori-fantomă), braintrusts (trusturi de creiere) ș.a.m.d.

26. Forsthoff, *op. cit.*, p. 67.

27. Heinrich Hffter, *Die deutsche Selbstverwaltung im 19. Jahrhundert/Geschichte der Ideen und Institutionen*, Stuttgart 1950, p. 775 și urm. : „Această idee a țintit o economie planificată, reglementată și supravegheată de stat, dar realizată în esență de asociațiile profesionale ale patronilor ; ea a urmărit schimbarea birocrației de război printr-o «autoadministrare economică», care ar fi primit prin participarea muncitorimii și a consumatorilor caracterul social al unei «democrații economice». Möllendorf, în concepția sa despre autodeterminare, a continuat spiritul statutelor municipale ale lui Stein. O astfel de nouă orînduire cuprinzătoare ar fi depășit desigur mult formațiunile cooperatiste ale politicii economice și sociale mai vechi, camerele sau autoadministrația asigurărilor muncitorești. Din planul de ansamblu au fost realizate doar cîteva instituții parțiale, cum ar fi consiliul național al cărbunelui (ca organ central al diferitelor carteluri ale proprietarilor minelor de cărbuni) și consiliul național al potasiului din 1919 ; un consiliu economic național suprem, format din antreprenori și muncitori, a fost prevăzut în constituția de la Weimar, dar numai pentru expertize ale unor proiecte de lege ; el a fost constituit numai într-o formă provizorie, pe cînd consiliile economice regionale, prevăzute, de asemenea, nici n-au luat ființă.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Trăsătura fundamentală a economiei capitaliste n-a fost modificată cu nimic nici prin recunoaşterea deplină a sindicatelor ca reprezentante îndreptăţite ale intereselor muncitoreşti şi legea consiliilor întreprinderilor din 4 februarie 1920. Cu consiliile întreprinderilor — deja «cursul nou» din 1890 a intenţionat să organizeze «comisii muncitoreşti» asemănătoare — a fost creat în fiecare întreprindere un organ al muncitorilor şi angajaţilor, în spiritul «fabricii constituţionale», care trebuia să îngrădească absolutismul patronului; în felul acesta însă a fost acordat consiliului întreprinderii numai un drept de control şi veto în problemele de personal şi organizare ale întreprinderii, nicidecum un real drept socialist de participare la decizii în conducerea economică a întreprinderii".

28. Cf. Rüdiger Altmann, „Zur Rechtsstellung der öffentlichen Verbände", în: *Zeitschrift für Politik*, Jg. II (Neue Folge), 1955, Heft 3, p. 211 şi urm.

29. Cf. Huber, *op. cit.*, p. 37 şi urm.

30. Cf. Werner Weber, *Spannungen und Kräfte im westdeutschen Verfassungssystem*, Stuttgart 1951, p. 53 („Der Einbruch politischer Stände in die Demokratie", p. 39 şi urm.); cf. idem, „Zur Rechtslage des Rundfunks, în: *Der Rundfunk im politischen und geistigen Raum des Volkes*, Hamburg, o.J., p. 63 şi urm.

31. Werner Weber, *Das politische Kräftesystem in der wohlfahrtsstaatlichen Massendemokratie*, Schriftenreihe des Deutschen Industrie-und Handelstags, Heft 39, 1956, p. 43.

32. Christian Friedrich Menger, „Zur verfassungsrechtlichen Stellung der deutschen politischen Parteien", în: *Archiv des öffentlichen Rechts*, Tübingen 1952/53, Bd. 78, Heft 2, p. 149 şi urm.

33. Cf. Gerhard Leibholz, *Strukturprobleme der modernen Democratie*. Karlsruhe 1958, p. 93 şi urm.

34. Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, München und Leipzig, 1923.

35. Această stare de fapt este invocată şi de partide atunci cînd formulează pretenţia (nejustificată juridic) de depunere a mandatului în cazul ieşirii unui deputat din fracţiunea respectivă. Eschenburg relatează despre organizaţia de land a unui partid, care obliga pe deputaţii ei să depună la preşedinte cereri de demisie în alb, pentru a se face posibilă rechemarea („recall") lor, în cazul cînd nu pot fi acţionaţi în justiţie.

36. Cf. Leibholz, *op. cit.*, p. 94: „Cuvîntările care se ţin în plen nu au doar menirea de a-i convinge pe deputaţii care gîndesc altfel, ci se adresează ... direct cetăţenilor activi, care trebuie impresionaţi prin argumentele

prezentate «la fereastră» și influențați în deciziile lor politice viitoare. Radioul și televiziunea sînt mijloacele tehnice cu ajutorul cărora acest efect este asigurat în măsură crescîndă. Publicitatea, care cîndva a trăit din evenimentele din interiorul parlamentului și a dat acestora la rîndul ei o strălucire deosebită, primește în felul acesta un caracter suplimentar, dar totodată și determinant plebiscitar..." Cf. și H. Haftendorn, *Das Problem von Parlament und Öffentlichkeit, dargestellt am Beispiel der Parlamentsberichterstattung Dissertation*, Frankfurt am Main 1959.

37. Cf. Max Weber, „Parteiwesen und Parteiorganisation", în: *Staatssoziologie, op. cit.*, p. 50 și urm. Participarea politică a cetățenilor cu drepturi depline, legitimați prin educație și proprietate, a avut loc atît în limitele strîmte ale autoadministrării comunale, cît și în munca parlamentară și preparlamentară, fie prin reprezentare, fie prin delegarea deputaților și printr-un contact permanent cu aceștia. Sub conducerea clericilor și a profesorilor, a avocaților, medicilor, învățătorilor și farmaciștilor, a fabricanților și a agricultorilor înstăriți s-au format cluburi politice locale, asociații de alegători, unite între ele doar prin mijlocirea deputaților. Numărul politicienilor de profesie era redus, funcțiile lor erau mai întîi subordonate. Politica este o profesie auxiliară onorifică. Acestei activități cu totul neformalizate, care numai în orașele mari a fost cuprinsă în asociații propriu-zise, cu adunări periodice, în scopul prezentării de către deputați a raportului de activitate, îi este anexată presa, ca singura instituție cu continuitate (în afara sesiunilor parlamentului). Parlamentul și presa sînt instituțiile esențiale ale activității publice. Weber vorbește despre numărul foarte limitat, prin mecanismul selecției notabilităților, al candidaților circumscripțiilor electorale, făcînd însă următoarea completare: „Numărul celor interesați indirect mai ales din punct de vedere material de activitatea politică a fost însă foarte mare. Aceasta fiindcă toate măsurile luate de un minister, și mai ales toate rezolvările de probleme personale, s-au făcut sub efectul întrebării însoțitoare cu privire la influența asupra șanselor electorale, iar toate felurile de doleanțe s-a încercat să fie rezolvate prin intermediul deputatului local... căruia ministrul ... vrînd nevrînd a trebuit să-i dea ascultare. Fiecare deputat deținea patronajul administrației și, în general, orice alt fel de patronaj, în toate problemele circumscripției sale electorale, și păstra, la rîndul lui, pentru a fi reales, legăturile cu notabilitățile locale".

38. Wilhelm Hennis, *Meinungsforschung und repräsentative Demokratie*, Tübingen 1957, *Recht und Staat*, Heft 200/201, p. 49.

39. Dieter Hilger („Die demokratischen Parteien und Parteidemokratie", în: *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, Bd. 1, Tübingen 1956, p. 176 şi urm.), pe baza textelor prezentate de Wilhelm Mommsen (*Deutsche Parteiprogramme, vom Vormärz bis zur Gegenwart*, München 1952) atrage atenţia asupra schimbării formulărilor: consideraţiile adresate unor pături culturale restrînse şi uneori pornite de foarte departe cedează din ce în ce mai mult în faţa sloganului politic.

40. Acest tip, pentru care este reprezentativă social-democraţia din era wilhelmină, nu este luat în considerare aici; pentru sistemul actual al partidelor, el nu mai este caracteristic. A se vedea în legătură cu tipologia partidelor moderne şi Maurice Duverger, *Les parties politiques*, Paris 1954, şi Sigmund Neumann (ed.), *Modern Political Parties*, Chicago 1956, p. 395 şi urm. („Toward a Comparative Study of Political Parties"). O comparaţie internaţională este oferită şi de Otto Kirchheimer, „Parteistruktur und Massendemokratie in Europa", în: *Archiv des öffentlichen Rechts* N.F. Band 40, p. 307 şi urm.

41. Max Weber, *Staatssoziologie*, Berlin 1956, p. 68.

42. Rüdiger Altmann dezvăluie, prin urmare, ca trăsătură esenţială a chestiunilor publice în condiţiile actuale, nu atît comunicarea ci, mai mult, comunicarea pregătită mai întîi de sus şi confecţionată — comunificaţia, cum o numeşte. Rüdiger Altmann, *Das Problem der Öffentlichkeit und seine Bedeutung für die moderne Demokratie*, Dissertation, Marburg 1954.

43. Dolf Sternberger, *Lebendige Verfassung*, *Meisenheim/Glan* 1956, p. 133 şi urm.

44. Helmut Cron, „Wächter der freien Meinung?", în: *Deutscher Geist zwischen gestern und morgen*, Berlin 1954, p. 73 şi urm. Emil Dovifat, „Die deutsche Zeitung 1955/56". în: *Deutsche Presse 1956* hrsg. vom Institut für Publizistik an der Freien Universität Berlin, Berlin 1956, Teil I, p. 34 şi urm.

45. În legătură cu această punere în problemă cf. studiul amintit al lui Hans Huber; apoi Dietrich Schindler, *Verfassungsrecht und soziale Struktur*, 3. Aufl., Zürich 1950; dar mai ales Helmut Rumpf, *Der ideologische Gehalt des Bonner Grundgesetzes*, Schriftenreihe der Juristischen Studiengesellschaft Karlsruhe, Heft 36, 1958.

46. Cf. Ulrich Scheuner, „Grundfragen des modernen Staates", în: *Recht, Staat und Wirtschaft*, hrsg. von Hermann Wanderleb, Düsseldorf 1951, Bd. III, p. 149.

47. Totuşi, art. 9, III al constituţiei acordă asociaţiilor economice şi sindicatelor o garanţie instituţională care,

după concepţia dominantă, se extinde şi asupra folosirii extralegale de forţă de către unele împotriva celorlalte. Aceasta reprezintă după Rüdiger Altmann (*op. cit.*, p. 20) un început de schimbare a registrului de drepturi fundamentale, de la delimitarea statului de societate spre garantarea participării asociaţiilor la formarea voinţei generale a societăţii în stat.

48. Hans Peter Ipsen, *Über das Grundgesetz*, Hamburg 1950, p. 14 şi urm.: art. 191 (Ordinea vieţii economice după principiile dreptăţii cu scopul asigurării unei existenţe umane demne pentru toţi); art. 155 (Distribuţia şi folosirea pămîntului cu prevenirea abuzurilor); art. 156 (Socializarea întreprinderilor private, încurajarea sistemului cooperatist); art. 157 (Asigurarea dreptului la muncă); art. 163 (Obligaţia muncii şi dreptul la muncă); art. 164 (Protejarea păturii mijlocii); art. 165 (Dreptul de participare la conducere a angajaţilor).

49. *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948*. Zürich — Wien — Konstanz, editată sub patronajul UNESCO; art. 22—27: Dreptul la securitatea socială, la muncă, la timp liber, la un standard minim de viaţă şi asistenţă medicală, la educaţie şi cultură, accesul la bunurile culturale în general.

50. Cf. Erich Fechner, „Freiheit und Zwang im sozialen Rechtsstaat", Tübingen 1953, în: *Recht und Staat*, Heft 174. Fechner ş.a. au evidenţiat ambivalenţa specifică a constituţiei, care — pe de o parte — ezită să pozitiveze programatica socială, devenită necesară prin funcţia statului modern de a asigura prevederi sociale, pe de altă parte, în articolele 21 şi 28 declară obligatorii principiile „statului constituţional democratic şi social", ridicîndu-le la rangul unor reguli de interpretare pentru dreptul valabil în sfera legii fundamentale. Între specialişti este controversată problema dacă această ambivalenţă poate sau trebuie să fie înţeleasă şi ca maximă de structurare a dezvoltării în continuare a ordinii de drept şi pentru activitatea guvernamentală şi administrativă. O sinteză bibliografică dă Hans Gerber, „Die Sozialstaatsklausel des Grundgesetzes", în: *Archiv des öffentlichen Rechts*, Tübingen 1956, Bd. 81, Heft 1, p. 1 şi urm.

51. Ernst Forsthoff, „Begriff und Wesen des sozialen Rechtsstaates", în: *Veröffentlichungen der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer*, Heft 12, 1954, p. 19.

52. Helmut Ridder, „Meinungsfreiheit", în: Neumann-Nipperdey-Scheuner, *Die Grundrechte*, Bd. II, Berlin 1954, p. 243 şi urm., mai ales p. 249—262.

53. Forsthoff, *Verwaltungsrecht*, Bd. I, *op. cit.*, p. 9 şi urm.

54. Un exemplu la Theodor Eschenburg, *Herrschaft der Verbände*, Stuttgart 1955, p. 72 şi urm.

55. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23 mai 1957.

56. Hermann L. Brill, „Gewaltenteilung im modernen Staat", în: *Gewersksch ftliche Monatshefte*, Jg. VII, 1956, Heft 7, p. 389.

57. Pentru o tratare mai detailată a acestei probleme vezi Theodor Eschenburg, *Herrschaft der Verbände, op. cit.*; idem, *Der Beamte in Partei und Parlament*, Frankfurt 1952; idem, *Staat und Gesellschaft in Deutschland*, Stuttgart 1956: „Das Staatsamt wird zur Parteien — und Koalitionshilfe".

58. Desigur această conduită poate fi observată de asemenea în alte sfere şi pare a fi ca un fel de slăbiciune a Eu-lui, simptomul psiho-social al unor tendinţe general-sociale.

59. Încă Durkheim a analizat precis această stare de fapt; mai nou îl confirmă din punct de vedere antropologic Gehlen (Arnold Gehlen, *Urmensch und Späkultur*, Bonn 1956).

60. Werner Weber, „Der Einbruch politischer Stände in die Demokratie", în *Spannungen und Kräfte im westdeutschen Verfassungssystem, op. cit.*, p. 50.

61. Acest conflict de clasă este deosebit de complex din punct de vedere social-istoric şi sociologic; în plus, el a avut la fiecare naţiune europeană un alt aspect. Pentru date suplimentare cf. Werner Weber, „Gewaltenteilung und Gewaltenproblem", în: *Festschrift für Carl Schmitt*, Berlin 1959, p. 256: „Secolul al XIX-lea a avut în această privinţă încă o situaţie clară. Aici se găseau faţă în faţă două potenţe politice autentice. Şi-au împărţit posesiunea puterii politice în puterea legislativă şi executivă şi s-au aranjat în acest mod. Se putea vorbi de putere legislativă şi executivă şi era desemnată prin aceasta participarea democratică şi monarhică la putere, tot aşa cum, invers, se implica puterea executivă şi legislativă, cînd se vizau puterile monarhice şi democratice în stat. Problema originară şi decisivă constă în echilibrul dat *înainte* prin constituţie între două puteri, care n-a fost promovat de constituţie, însă a fost instituţionalizat pentru o situaţie de balansare de circa 100 de ani. Dualismul fundamental al monarhiei şi democraţiei, al statului şi societăţii, al statului şi poporului, care domină secolul al XIX-lea, este şi principiul împărţirii constituţionale a puterilor sale".

62. Ceea ce vrea să demonstreze Marx, din punctul de vedere al unei teorii a claselor, prin analiza evoluţiei politice în Franţa, de la izbucnirea revoluţiei din februarie 1848 pînă la „preluarea puterii" de către Napoleon

al III-lea la 2 decembrie 1851, prin analiza „ediției a doua a lui 18 brumar", a formării, oscilării și deplasării diferitelor fracțiuni — și anume faptul că burghezia, în fața unei „democratizări" a statului liberal constituțional renunță mai degrabă complet la principiile acestuia și se supune sistemului plebiscitar al unui dictator (cf. Karl Marx „Luptele de clasă în Franța. 1848—1850", în : K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 7, București, Editura politică, 1960 ; idem, *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte, op. cit.*, vol. 8, București, Editura politică, 1960) — aceasta crede că poate generaliza în aceeași perioadă teoreticianul conservator al monarhiei constituționale, elevul lui Schelling, Friedrich Julius Stahl *(Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche/Neunundzwanzig akademische Vorlesungen*, Berlin 1863) : „Dacă se pune acum problema realizării pozitive a ideii suveranității poporului, de a chema poporul întreg în mod egal la putere, de a nu supune nici în cadrul poporului o clasă autorității alteia, el (partidul liberal) abandonează această idee, cheamă la putere numai clasa de mijloc, pe cei avuți, culți, adică tocmai pe sine însuși. — Tot astfel, partidul liberal susține ideea egalității în fața nobilimii, față de toate stările ca atare, fiindcă în funcție de baza revoluției nu poate să admită nici o structurare organică. Însă dacă egalitatea trebuie să se realizeze pozitiv, dacă clasa neavuților trebuie să obțină aceleași drepturi cu el, atunci renunță la această idee și face deosebiri politice de ordin juridic în favoarea clasei avute. El vrea cens pentru reprezentare, cauțiuni pentru presă, admite numai pe cel elegant în salon, nu acordă aceeași onoare și politețe omului sărac ca și celui bogat. Această realizare parțială a principiilor revoluției este ceea ce caracterizează poziția de partid a liberalilor" *(op. cit.*, p. 73).

63. Găsirea unor noi forme de reprezentare (de la ritualul de masă al sărbătorilor naționale pînă la formele salutului cotidian) este prin urmare azi prima grijă a dictaturilor.

64. De aceea, dominația personală a fost înlocuită deja frecvent prin constrîngeri manipulative ; o expunere sintetică : G. und H. H. Flöter, „Der manipulierte Mensch und seine Freiheit", în : *Die neue Gesellschaft*, Jg. 1958, p. 268 și urm.

65. Werner Weber, *Gewaltenteilung als Gegenwartsproblem, op. cit.*, p. 265.

66. Cf. William Kornhauser, *The Politics of Mass Society*, London, 1960, mai ales p. 227 și urm.

67. Werner Weber, *op. cit.*

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

68. Prin aceasta, hotarul sistemului ca atare ar fi depăşit în măsura în care deciziile privind investiţiile, ale celor care conduc economia în mod privat, n-ar putea să se mai orienteze neechivoc după criteriul maximalizării profitului.

69. John Strachey, *Kapitalismus heute und morgen*, Düsseldorf 1957, p. 152.

70. Werner Weber, *op. cit.*

71. Cf. Hermann Heller, *op. cit.*, p. 112 ; idem, *Rechtsstat oder Diktatur*, Tübingen 1930.

72. După expresia celebră a lui Anatole France despre legile care într-o imparţialitate maiestuoasă interzic deopotrivă atît săracilor cît şi bogaţilor să fure lemne şi să doarmă sub poduri.

73. Libertatea de drept privat a desfăşurării, în măsura în care este doar şansă de legitimare, implică în cazul poziţiilor economice mai slabe o măsură corespunzătoare de lipsă de libertate. Cf. critica dreptului privat deja la socialistul de catedră vienez Anton Menger, *Das bürgerliche Recht und die besitzlosen Volksklassen*. Tübingen, 2. Aufl., 1890.

74. Natural numai după ordinea de mărime în care puterea socială este *eo ipso* politică.

75. Wolfgang Abendroth, „Zum Begriff des demokratischen und sozialen Rechtsstaates im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland", în : *Aus Geschichte und Politik/ Festschrift zum 70. Geburtstag von Ludwig Bergstraesser*, hrsg. von Alfred Hermann, Düsseldorf 1954, p. 295 şi urm.

76. *Op. cit.*, p. 297.

77. Karl Loewenstein, „Verfassungsrecht und Verfassungsrealität", în : *Archiv des öffentlichen Rechts*, Tübingen 1951/52, Bd. 77, Heft 4, p. 387 şi urm.

78. Werner Weber, „Weimarer Verfassung und Bonner Grundgesetz", în : *Spannungen und Kräfte im westdeutschen Verfassungssystem*, *op. cit.*, p. 22.

79. Conform datelor diverselor institute de cercetare a opiniei, membrii de partid reprezintă în totalul tuturor cetăţenilor cu dreptul la vot o proporţie de ordinea de mărime de 5%.

80. David Riesman, *Die einsame Masse*, Darmstadt 1956, p. 354 şi urm.

81. Cf. şi diversele studii de sociologia muncii ale lui Georges Friedmann ; ultimul : *Grenzen der Arbeitsteilung*, vol. 8 din „Frankfurter Beiträge zur Soziologie", Frankfurt am Main 1958.

82. Mai întîi acele „floating votes" (voturi flotante) ale unei părţi relativ mici, dar hotărîtoare a alegătorilor.

83. În legătură cu regia alegerilor pentru Bundestag din anul 1957, în a căror etapă pregătitoare a fost realizata ancheta printre studenţii din Frankurt, care stă la baza acestei cercetări, cf. Gerhard Schmidtchen, *Die befragte Nation,* Freiburg 1959, mai ales p. 155 şi urm. O analiză sociologică a alegerilor înseşi oferă W. Hartenstein, K. Liepelt, G. Schubert, „Die Septemberdemokratie", în: *Die Neue Gesellschaft,* Jg. 1958, p. 9 şi urm.

84. Helmut Schelsky, *Die skeptische Generation,* Düsseldorf 1957, p. 451. „Se pune însă problema dacă democraţia modernă de masă, de structură organizatorică înaltă, care în existenţa ei se sprijină din ce în ce mai mult pe o reclamă psihologică şi o conducere a publicului prin mijloace de comunicare în masă şi pe deformarea şi simplificarea stărilor de fapt, inerente propagandei, nu dă ea însăşi naştere acestui tip de conduită apolitic şi aprobativ, fiind obligată cu timpul să ia cunoştinţă de el afirmativ, ca de o pătură de sprijin a sistemului".

85. Riesman, *op. cit.,* p. 269.

86. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung,* Amsterdam 1947, p. 292. Limitele acestui început de critică ideologică au devenit între timp clare. Pentru o încercare de formulare a unei teorii politico-economice a statului cf. în prezent: Claus Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates,* Frankfurt 1972.

87. În strînsă legătură cu aceasta este şi faptul că ţările industriale, în ciuda diferitelor condiţii sociale de producţie, prezintă trăsături similare şi au de rezolvat probleme asemănătoare. O astfel de echivalare a condiţiilor are loc numai în măsura în care politicul foloseşte la rîndul lui economicul ca instrument, putîndu-se orienta nemijlocit după sarcinile fixate în funcţie de un anumit nivel al forţelor de producţie. Deplasarea istorică intervenită în raporturile dintre politică şi economie şi — în dependenţă de aceasta — cîştigul menţinut desigur în anumite limite, de autonomie a forţelor de producţie faţă de relaţiile de producţie, ar putea fi cauza acelor dificultăţi în discuţia din ştiinţele sociale referitoare la problema dacă societăţile occidentale contemporane sînt determinate primar de gradul lor de industrializare sau de cel al procesului de valorificare a capitalului. Cu siguranţă, decizia preliminară curentă de a vorbi despre „societatea industrială" este foarte periculoasă, fiindcă ea implică fetişizarea procesului tehnic. Pe de altă parte, categoria „capitalismului" nu mai acoperă azi pe de-a-ntregul toate fenomenele din societatea industrială.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

88. Cf. Franz L. Neumann, „Approaches to the Study of Political Power“, în: *The Democratic and the Authoritarian State*“, *op. cit.*, p. 14 şi urm., idem, „Ökonomie und Politik im 20. Jahrhundert“, în: *Zeitschrift für Politik,* Jg. II (Neue Folge), 1955, p. 1 şi urm.

89. În legătură cu fundamentarea dreptului la greva politică, cf. îndeosebi articolul lui Alfred Weber, „Staat und gewerkschaftliche Aktion“, în: *Gewerkschaftliche Monatshefte,* Jg. III, 1952, Heft 8, p. 478 şi urm. Recent I. G. Bergbau a invocat de exemplu în acţiunile împotriva Partidului Naţional German în regiunea Ruhr tocmai această legitimare pentru apărarea ordinii fundamentale democratice. Cf. „Der Spiegel“, 22 Juni 1960, p. 19 şi urm.; cf. de asemenea H. J. Laski, *Die Gewerkschaften in der neuen Gesellschaft,* Köln 1952.

90. Ossip K. Flechtheim, „Parteien und Organisationen in der Bundesrepublik“, în: *Gewerkschaftliche Monatshefte,* Jg. 8, 1957, Heft 5, p. 263. Cf. şi cercetarea lui John H. Herz, „German Officialdom Revisited“, în: *World Politics,* vol. VII, 1954, p. 63 şi urm. — Kurt Nemitz, în articolul său „Das Regime der Mitläufer“ (în: *Die neue Gesellschaft,* Jg. II, 1955, Heft 3, p. 39 şi urm.) se ocupă de modalităţile după care continuitatea personalului în poziţii de conducere a putut fi păstrată în aproape toate sectoarele de activitate, în ciuda măsurilor de denazificare de după 1945: reîncadrarea persoanelor denazificate a avut loc sub paravanul „specialistului indispensabil“. Cf. *op. cit.,* p. 40 şi urm.: „Reprezentarea că tehnocraţii *dictaturii* ar fi şi buni tehnocraţi ai *democraţiei* este considerată azi, evident, ca ceva de la sine înţeles... Puterea tehnocraţilor este, pentru a spune aşa, politic neutralizată“.

91. Cu excepţia unei cercetări americane a lui Hans Speier şi Philips Davison (ed.): *West German Leadership and Foreign Policy,* New York 1957; în acest volum, vezi studiile lui John H. Herz, *Political Views of the West German Civil Service,* p. 96 şi urm. şi Gabriel A. Almond: *The Politics of German Business,* p. 195 şi urm.

92. Wolfgang Abendroth, *„Zur Funktion der Gewerkschaften in der westdeutschen Demokratie*“, în: *Gewerkschaftliche Monatshefte.* Jg. III, 1952, Heft 11, p. 646.

93. Helmuth Plessner, „Über Elite und Elitenbildung“, în: *Gewerkschaftliche Monatshefte,* Jg. VI, 1955, Heft 10, p. 602 şi urm., şi Dietrich Goldschmidt, „Elitenbildung in der industriellen Gesellschaft“, în: *Die neue Gesellschaft,* Jg. V, 1957, Heft 1, p. 34 şi urm.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

TEORIA ANALITICĂ A ȘTIINȚEI ȘI DIALECTICA *

„Totalitatea socială nu duce o viață proprie de-sine-stătătoare, deasupra celor cuprinse în ea, și din care este ea însăși constituită. Ea se produce și se reproduce prin intermediul momentelor sale particulare [...]. După cum acel întreg nu poate fi separat de viață, de cooperare și de antagonismul elementelor sale, tot așa nu poate fi înțeles nici un element, nici măcar în funcționarea sa, fără înțelegerea întregului, a cărui esență însăși constă în mișcarea particularului. Sistemul și particularul sînt reciproce și pot fi cunoscute numai în reciprocitatea lor“[1]. Adorno concepe societatea în categorii care nu-și dezmint proveniența lor din logica lui Hegel. El concepe societatea ca totalitate în acel sens strict dialectic care nu admite o interpretare a întregului ca un organism, cuprinsă în propoziția că acesta ar fi mai mult decît suma părților sale ; însă tot așa de puțin este totalitatea o clasă, care ar putea fi determinată logic-extensional, reunind toate elementele care o compun. În acest sens, conceptul dialectic al întregului nu se află sub incidența criticii justificate aduse bazelor logice ale acelor teorii configuraționiste[2] care detestă în domeniul lor în general cercetări după reguli formale ; el depășește totuși grani-

---

* Din volumul *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

tele logicii formale, în al cărei imperiu al umbrelor dialectica însăşi nu poate să pară decît o himeră.

Orice părere ar avea în această privinţă logicienii, sociologii au pentru astfel de himere, care nu sînt pur şi simplu nimicuri, un cuvînt potrivit: expresii care se referă la totalitatea conexiunii vieţii sociale contează azi deja ca ideologie. În măsura în care înţelegerea pe care o au ştiinţele sociale despre ele însele este determinată de teoria analitică a ştiinţei, pretinsul iluminism radical bănuieşte în fiecare trăsătură dialectică un aspect de mitologie — şi poate nici chiar cu totul pe nedrept; fiindcă iluminismul dialectic[3], în stringenţa căruia caută să se salveze sensul, păstrează realmente din mit o intuiţie abandonată de pozitivism, şi anume aceea că procesul de cercetare realizat de subiecţi aparţine el însuşi, pe tot parcursul actului de cunoaştere, conexiunii obiective care urmează să fie cunoscută. Această intuiţie ar presupune, desigur, societatea ca totalitate, precum şi existenţa sociologilor, care să se reflecte prin conexiunea ei. Bineînţeles, ştiinţele sociale, care procedează analitic-empiric, cunosc şi ele un concept al totalităţii; teoriile lor sînt teorii ale sistemelor, şi o teorie generală ar trebui să se refere la sistemul social în întregul lui. În această abordare, evenimentele sociale sînt concepute ca o conexiune funcţională a unor regularităţi empirice; în modelele din ştiinţele sociale, relaţiile (deduse) dintre mărimile covariante sînt considerate în totalitatea lor ca elemente ale unui întreg. Cu toate acestea, relaţia *sistemului* şi a elementelor sale, reflectată ipotetic în conexiunea deductivă a funcţiilor matematice, trebuie diferenţiată strict de raportul dintre totalitate şi momentele sale, care poate fi dezvoltat numai dialectic. Deosebirea dintre sistem şi totalitate în sensul amintit nu poate fi desemnată direct; fiindcă în limbajul logicii formale s-ar dizolva, iar în limbajul dialectic ar trebui să fie depăşită. În loc de aceasta, vrem să ne apropiem oarecum din exterior de cele două forme tipice ale ştiinţei sociale, din care una se rezumă la utilizarea operaţională a conceptului de sistem, în vreme ce cealaltă insistă asupra noţiunii dialectice a totalităţii. Vom explicita mai întîi ambele tipuri cu ajutorul a patru deosebiri caracteristice.

1. În cadrul unei teorii strict empirice, conceptul de sistem poate desemna numai formal conexiunea funcţiilor, care la rîndul lor sînt interpretate, de pildă, ca raporturi dintre variabile ale conduitei sociale. Conceptul de sistem ca atare rămîne tot atît de exterior domeniului de experienţă analizat ca şi propoziţiile teoretice care îl explică. Prescripţiile pentru procedurile analitico-empirice cuprind, alături de regulile logico-formale pentru construcţia unui sistem deductiv de enunţuri ipotetice, deci de calcule empirico-ştiinţifice utilizabile, numai cerinţa de a alege ipotezele fundamentale simplificate în aşa fel, încît să permită deducţia unor legi ipotetice cu semnificaţie empirică. Se afirmă uneori că teoria trebuie să fie „izomorfă" cu domeniul ei de aplicare; dar chiar şi acest mod de exprimare induce în eroare. Fiindcă în principiu nu ştim nimic despre o corespondenţă ontologică între categoriile ştiinţifice şi structurile realităţii. Teoriile sînt scheme ordonatoare pe care le construim preferenţial totdeauna într-un cadru sintactic obligatoriu. Ele se dovedesc utile pentru un domeniu special de obiecte atunci cînd li se supune varietatea reală. Din acest motiv teoria analitică a ştiinţei poate să insiste asupra programului ştiinţei unitare: o concordanţă faptică a legilor ipotetice deduse cu regularităţi empirice este în principiu întîmplătoare şi rămîne ca atare exterioară teoriei. Orice reflecţie care nu se mulţumeşte cu atît este considerată nelegitimă.

De această lipsă de modestie se face vinovată o teorie dialectică. Ea se îndoieşte de faptul că în examinarea lumii produse de oameni, ştiinţei îi este permis să procedeze tot aşa de indiferent, după cum se întîmplă aceasta, desigur cu succes, în ştiinţele exacte ale naturii. Ştiinţele sociale trebuie să se asigure mai întîi de caracterul adecvat al categoriilor lor în raport cu obiectul, fiindcă schemele ordonatoare, cărora mărimile covariante li se supun numai întîmplător, nu sînt adecvate pentru studiul societății. Desigur că relațiile obiectualizate instituțional intră ca tot atîtea regularități empirice în cadrele modelelor de științe sociale ; și, firește, cunoștințele empirice analitice de acest gen ne pot permite ca, dispunînd de cunoașterea unor legături legice izolate, să dispunem tehnic de unele entități sociale în aceeași manieră ca și de natură. Dar, în momentul în care interesul de cunoaștere țintește dincolo de stăpînirea naturii, ceea ce înseamnă aici : dincolo de manipularea domeniilor naturale originare, indiferența sistemului față de sfera lui aplicativă se transformă brusc într-o falsificare a obiectului. Structura obiectului, neglijată în favoarea unei metodologii generale, condamnă teoria, în care nu poate să pătrundă, la irelevanță. În sfera naturii, trivialitatea cunoștințelor adevărate n-are importanță ; în științele sociale însă există această răzbunare a obiectului, atunci cînd subiectul, preocupat încă de cunoaștere, rămîne prizonierul acelei sfere pe care tocmai vrea s-o analizeze. De aceasta se eliberează abia în măsura în care concepe conexiunea vieții sociale ca o totalitate care la rîndul ei determină încă cercetarea. În același timp, știința socială își pierde prin aceasta presupusa libertate în alegerea categoriilor și modelelor ; ea știe acum că „nu dispune de date necalificate, ci numai și numai de date care sînt structurate prin conexiunea totalității sociale“ [4].

Cerința, însă, ca teoria să se adecveze obiectului în structura ei și în structura noțiunii, ca obiectul să-și impună specificul său în metodă, dincolo de orice teorie a reflectării, poate fi îndeplinită numai în mod dialectic. Abia aparatul științific face accesibil un obiect, despre a cărui structură trebuie să se fi înțeles totuși ceva în prealabil, fiindcă, în caz contrar, categoriile alese vor rămîne numai exterioare acestuia. Acest cerc nu poate fi rupt prin nici un acces nemijlocit, de natură apriorică sau empirică, ci numai prin gîndirea dialectică, în continuarea hermeneuticii naturale a lumii vieţii sociale. Conexiunea ipotetico-deductivă a propoziţiilor este înlocuită cu explicaţia hermeneutică a sensului ; în locul unei coordonări reversibil univoce de simboluri şi semnificaţii, categorii intuite neclar îşi cîştigă determinarea în mod sugestiv în conformitate cu locul ierarhic ocupat în contextul astfel dezvoltat ; noţiuni de formă relaţională cedează faţă de noţiuni capabile să exprime concomitent substanţa şi funcţia. Teorii de acest tip mai mobil înglobează de asemenea reflexiv în organizarea subiectivă a aparaturii ştiinţifice situaţia că ele însele rămîn momente ale conexiunii obiective, pe care o supun la rîndul ei analizei.

2. Odată cu relaţia dintre teoria şi obiectul ei se modifică şi relaţia dintre teorie şi experienţă. Demersurile analitico-empirice acceptă doar un singur tip de experienţă, pe care îl definesc ele însele. Singură observaţia controlată a conduitei fizice, care se organizează într-un cîmp izolat, în condiţii reproductibile de către subiecţi, ce pot fi substituiţi după plac, pare să permită judecăţi de percepţie cu valabilitate intersubiectivă. Acestea reprezintă baza empirică, pe care trebuie să se sprijine teoriile, dacă ipotezele obţinute în mod deductiv trebuie să fie nu numai corecte din punct de vedere logic, ci şi plauzibile din punct de vedere empiric. Ştiinţele empirice, în sensul strict, insistă asupra faptului că toate propoziţiile discutabile trebuie să fie controlate cel puţin indirect, prin această experienţă foarte strîmt canalizată.

O teorie dialectică a societăţii se împotriveşte unor astfel de concepţii. Dacă structura formală a teoriei, structura conceptelor, alegerea categoriilor şi modelelor nu pot urma orbeşte regulile abstracte ale unei metodologii generale, ci — după cum am văzut — trebuie să se compare în prealabil cu un obiect preformat, atunci teoria nu poate fi pusă în contact decît ulterior cu o experienţă şi aceasta desigur restrînsă. Concordanţa cu procesul social general, căruia îi aparţine cercetarea sociologică însăşi, cerută demersului teoretic, ne îndreaptă, de asemenea, către experienţă. Însă instituţiile de acest fel îşi au originea în ultimă instanţă în fondul unei experienţe preştiinţifice acumulate, care încă n-a eliminat fondul de rezonanţă al unui mediu social ontogenetic centrat, adică cultura dobîndită de subiect în întregul lui ca pe nişte elemente doar subiective [5]. Această experienţă preliminară a societăţii, ca totalitate, conduce procesul de schiţare a teoriei, în care se articulează şi prin ale cărei construcţii ea este controlată din nou prin experienţe. Fiindcă în cele din urmă şi pe acea treaptă, pe care empiria ca observaţie organizată, concentrată în propoziţii ipotetic necesare, s-a separat complet de idee, şi se confruntă cu ea din exterior ca o instanţă străină, este posibilă stabilirea unei concordanţe ; chiar şi o teorie dialectică nu poate să se opună unei experienţe atît de restrînse. Pe de altă parte, ea nu este obligată să renunţe la toate ideile care se sustrag acestui control. Nu toate teoremele sale pot fi traduse în limbajul formal al unui sistem ipotetic-deductiv ; nu toate pot fi justificate direct prin constatări empirice — în cea mai mică măsură cele centrale.

Conceptul de sistem, utilizat ca premisă de ştiinţele sociale analitice, după sensul său propriu, operaţional, nu poate fi confirmat empiric ca atare şi nici nu poate fi infirmat ; legile ipotetice, oricît de verificate şi numeroase ar fi ele, n-ar putea dovedi că structura socială însăşi îndeplineşte conexiunea funcţională care este presupusă analitic drept cadru al covariantelor posibile. În schimb, conceptul dialectic al societăţii ca totalitate reclamă ca instrumentele analitice şi structurile sociale să se angreneze ca nişte roţi dinţate. Intuirea hermeneutică a totalităţii trebuie să se confirme nu numai într-un mod pur instrumental, ea trebuie să se dovedească justă în procesul explicaţiei — tocmai ca un concept adecvat lucrului însuşi, în timp ce varietatea fenomenelor se supune în cel mai bun caz acelui cadru presupus. Abia pe fondul acestei cerințe se evidențiază deplasarea ponderii în relația dintre teorie și empirie : pe de o parte, în cadrul teoriei dialectice chiar mijloacele categoriale, care în mod obișnuit pretind doar o valabilitate analitică, trebuie să se legitimeze prin experiență ; pe de altă parte, această experiență nu este identificată cu observația controlată, astfel încît o idee, fără a fi susceptibilă indirect de o falsificare în sensul strict, poate să-și mențină legitimitatea științifică.

3. Relația dintre teorie și experiență o determină și pe cea dintre teorie și istorie. Procedeele analitico-empirice urmăresc mereu în același mod să verifice ipotezele legice, fie că este vorba de un material istoric, fie de fenomene ale naturii. În ambele cazuri, orice știință care are în sens strict pretenția să poarte acest titlu trebuie să procedeze generalizator ; și dependențele legice pe care le fixează sînt în forma lor logică în principiu identice. Din procedura cu ajutorul căreia este controlată veridicitatea unor ipoteze legice prin confruntarea cu experiența rezultă deja prestația specifică a teoriilor empirice : ele permit predicții condiționate ale unor procese obiectuale sau obiectualizate. Dat fiind faptul că noi verificăm o teorie prin compararea evenimentelor prezise de ea cu cele observate de fapt, o teorie verificată suficient din punct de vedere empiric ne permite pe baza propozițiilor ei generale, adică a legilor, și cu ajutorul unor condiții marginale, care determină un caz dat, să subsumăm acest caz legii și să formulăm pentru situația dată o prognoză. Situația descrisă de condițiile marginale se obișnuiește să fie denumită apoi cauză, iar evenimentul prezis, efect. Cînd ne servim de o teorie în acest fel pentru predicția unui eveniment, atunci se spune că putem „explica" acest eveniment. Prognoza condiționată și explicația cauzală sînt expresii diferite pentru aceeași performanță a științelor teoretice.

Științele istorice sînt apreciate conform teoriei analitice a științei, după aceleași criterii ; desigur, ele combină mijloacele logice pentru realizarea unui alt interes de cunoaştere. Scopul lor nu constă în deducţia şi confirmarea unor legi universale, ci în explicarea unor evenimente individuale. În această operaţie, istoricii utilizează o multitudine de legi banale, de cele mai multe ori reguli empirice psihologice sau sociologice, pentru a deduce dintr-un eveniment dat o cauză ipotetică. Forma logică a explicaţiei cauzale este oricum aceeaşi; însă în timp ce ipotezele, a căror verificare empirică este urmărită, se referă în ştiinţele generalizatoare la legi obţinute în mod deductiv în condiţii marginale oarecare, în ştiinţele istorice se referă chiar la aceste condiţii marginale, care — în situaţia acceptării pragmatice a unor reguli ale experienţei cotidiene — sînt considerate drept cauză a unui eveniment individual atestat [6]. În analiza anumitor cauze ale unor evenimente individuale legile ca atare, pe care ne bazăm în mod implicit, pot să devină problematice; îndată ce interesul cercetării se îndepărtează de propoziţiile ipotetice singulare, menite să explice evenimente specifice, şi se îndreaptă spre propoziţii ipotetice-generale, de pildă către legile conduitei sociale în general, care au fost presupuse pînă acum cu titlu ipotetic — în acest moment istoricul devine sociolog; analiza aparţine în acest caz domeniului unei ştiinţe teoretice. Popper trage de aici concluzia că verificarea unor ipoteze privind legile nu intră în sarcina ştiinţelor istorice. Uniformităţile empirice, exprimate sub forma unor propoziţii generale despre dependenţele funcţionale ale unor mărimi covariante, aparţin unei alte dimensiuni decît condiţiile marginale concrete, care pot fi concepute drept cauze ale anumitor evenimente istorice. Drept urmare, ceva de felul legilor istorice nici nu poate exista în general. Legile utilizabile în ştiinţele istorice au acelaşi status ca toate celelalte legi ale naturii.

În opoziţie cu acestea, o teorie dialectică a societăţii susţine dependenţa fenomenelor individuale de totalitate; ea trebuie să respingă folosirea restrictivă a conceptului de lege. Dincolo de relaţiile de dependenţă particulare ale mărimilor istorice neutrale, analiza ei vizează o conexiune obiectivă, care determină totodată şi direcţia evoluţiei istorice. Desigur, aici nu este vorba de acele legităţi aşa-zise dinamice elaborate de către ştiinţele strict empirice pe bază de modele procesuale. Legile mişcării istorice au pretenţia unei valabilităţi în acelaşi timp mai cuprinzătoare şi mai restrînse. Nefăcînd abstracţie de condiţii e specifice ale unei epoci, ale unei situaţii, ele nu posedă nicidecum valabilitate generală. Ele nu se referă la structurile constante din punct de vedere antropologic sau la ceva istoriceşte constant, ci la o sferă de aplicare concretă în cazul dat, care este definită în dimensiunea unui proces evolutiv unic în totalitatea sa şi ireversibil în stadiile sale, adică deja de pe poziţia cunoaşterii lucrului însuşi şi nu doar pe cale analitică. Pe de altă parte, domeniul valabilităţii legilor dialectice are totodată o sferă mai largă tocmai prin faptul că acestea nu cuprind relaţiile de ubicuitate ale unor funcţiuni individuale şi conexiuni izolate, ci un gen de raporturi fundamentale de dependenţă prin care un univers social, o situaţie epocală în întregul ei este determinată ca o totalitate şi de care este pătrunsă activ în toate momentele sale : „Universalitatea legilor din ştiinţele sociale nu este nicidecum cea a unei sfere noţionale, în care piesele componente separate se încadrează perfect, ci ea se referă întotdeauna şi în mod esenţial la raportul dintre general şi particular în concreteţea sa istorică“ [7].

Legităţile istorice de acest tip desemnează mişcări care, mijlocite prin conştiinţa subiecţilor în acţiune, se impun tendenţial. În acelaşi timp, ele ridică pretenţia că exprimă sensul obiectiv al unei conexiuni a vieţii sociale. În acest sens, o teorie socială dialectică procedează hermeneutic. Pentru ea, cunoaşterea sensului, căruia teoriile analitice-empirice îi atribuie doar o valoare euristică [8], este constitutivă. Ea îşi dobîndeşte categoriile mai întîi din conştiinţa situaţiei pe care înşişi indivizii care acţionează o au ; în spiritul obiectiv al unui mediu social de viaţă se articulează sensul, de care se leagă interpretarea sociologică procedînd în mod identificator și critic în același timp. Gîndirea dialectică nu elimină dogmatica situației trăite pur și simplu prin formalizare; desigur, ea depășește însă sensul gîndit subiectiv, străpungînd parcă tradițiile în vigoare. Fiindcă dependența acestor idei și interpretări de situația intereselor unei conexiuni obiective a reproducerii sociale nu permite să se persiste într-o hermeneutică care interpretează sensul în mod subiectiv, o teorie care interpretează sensul în mod obiectiv trebuie să dea socoteală și despre acel moment de obiectivare, *singurul* avut în vedere de demersurile obiectivatoare.

Așa cum dialectica scapă de obiectivism, care analizează relațiile sociale ale oamenilor în acțiune istorică ca raporturi legice dintre obiecte, tot așa se apără ea și de pericolul ideologizării, care există atîta timp cît hermeneutica apreciază relațiile în mod naiv, numai în funcție de ceea ce, subiectiv, se consideră a fi ele însele. Teoria va reține acest înțeles, dar numai pentru a-l compara, în spatele subiecților și al instituțiilor, cu ceea ce sînt relațiile în realitate. Prin aceasta își face accesibilă totalitatea istorică a unei conexiuni sociale, al cărei concept dezleagă coerciția subiectiv lipsită de sens a relațiilor, răsfrînte cu o forță naturală asupra indivizilor, ca fragmente ale unei conexiuni obiective cu sens — criticînd-o prin aceasta: teoria „trebuie să transpună conceptele, aduse oarecum din exterior, în acelea pe care lucrul le are de la el însuși, în ceea ce lucrul ar dori să fie și să le confrunte cu ceea ce este. Ea trebuie să dizolve rigiditatea obiectului, fixat aici și azi, într-un cîmp de tensiune al posibilului și al realului [...]. De aceea însă ipotezele deduse din ea, predicțiile privind ceea ce este de așteptat conform unei reguli nu-i sînt pe deplin adecvate“ [9]. În măsura în care modul dialectic de examinare conjugă în acest fel metoda comprehensivă cu procedurile obiectivatoare ale științei cauzal-analitice și admite ca ambele să-și spună cuvîntul într-o adevărată întrecere de critică reciprocă, el suspendă separarea dintre teorie şi istorie : după maxima uneia din părţi, istoria ar trebui să se mulţumească cu o explicaţie fără teorie a evenimentelor specifice, conform hermeneuticii, care îi salvează astfel onoarea, cu actualizarea contemplativă a unor orizonturi de semnificaţie din trecut. Ca să fie posibilă pătrunderea teoretică a însăşi istoriei în mod obiectiv şi în conformitate cu sensul ei, este necesar, chiar dacă hipostazierea filozofică a unui atare sens trebuie să fie evitată, ca ştiinţa istoriei să se deschidă către viitor. Societatea se dezvăluie în tendinţele evoluţiei sale istorice, adică în legile mişcării sale istorice, abia prin ceea ce nu este : „Fiecare concept structural al ordinii sociale actuale presupune ca o voinţă determinată de a transforma în viitor această structură socială, de a-i da o direcţie de dezvoltare sau alta, să fie pusă sau recunoscută ca istoric valabilă (adică eficientă). Bineînţeles, este şi rămîne cu totul altceva dacă acest viitor este dorit în mod practic, dacă se lucrează în fapt în direcţia lui — de pildă, dacă se face politică — sau dacă el este utilizat ca element constitutiv al teoriei, ca ipoteză.“[10] Numai orientate în acest fel de intenţii practice, pot ştiinţele sociale proceda concomitent istoric şi sistematic, rămînînd desigur ca această intenţie să fie reflectată la rîndul ei de acelaşi context obiectiv, a cărui analiză ea o face abia posibilă : această legitimare o deosebeşte tocmai de „relaţiile valorice“ subiectiv-voluntariste ale lui Max Weber.

4. Odată cu corelaţia teoriei cu istoria se modifică şi corelaţia dintre ştiinţă şi practică. O ştiinţă a istoriei, care se rezumă strict empiric la explicaţia cauzală a evenimentelor individuale, are în mod nemijlocit numai o valoare retrospectivă ; cunoştinţele de acest fel nu se pretează la o aplicare în practica vieţii. În această privinţă, relevantă este mai curînd cunoaşterea ipotezelor cu caracter de lege, empiric confirmate ; ele permit prognoze condiţionate şi din acest motiv pot fi traduse în recomandări tehnice pentru alegerea

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

unor mijloace raţionale în conformitate cu scopul urmărit, cu condiţia ca scopurile să fie fixate în mod practic. Transpunerea tehnică a unor prognoze din ştiinţele naturii se bazează pe această relaţie logică. În mod corespunzător pot fi deduse şi din legile ştiinţelor sociale tehnici pentru sfera practicii sociale, adică tehnici sociale cu ajutorul cărora putem dispune de procesele sociale exact ca şi de procesele naturale. De aceea, o sociologie care procedează analitic-empiric poate fi solicitată ca ştiinţă ajutătoare pentru o administraţie raţională. Desigur, prognozele condiţionate şi în felul acesta utilizabile tehnic pot fi dobîndite numai din teorii care se referă la domenii izolabile şi conexiuni staţionare, caracterizate prin procese repetitive sau cel puţin repetabile. Sistemele sociale se situează însă în contexte ale vieţii istorice, ele nu aparţin sistemelor repetitive, în legătură cu care se pot face afirmaţii empirice concludente. În mod corespunzător, raza de acţiune a tehnicilor sociale se rezumă la relaţii parţiale dintre mărimi izolabile ; conexiunile mai complexe de un grad mai înalt de interdependenţă se sustrag intervenţiilor ştiinţific controlate şi tot aşa şi sistemele sociale în totalitatea lor.

Dacă, cu toate acestea, aşteptăm din partea tehnicilor dispersate şi izolate un ajutor pentru o practică politică planificată, de pildă în sensul în care Mannheim a vrut să le utilizeze pentru reorganizarea societăţii, iar Popper chiar pentru realizarea unui sens în istorie[11], este totuşi indispensabilă, chiar după criteriile pozitiviste, o analiză globală.[12] Acesteia i-ar reveni sarcina să dezvolte din conexiuni istorice perspectiva unei acţiuni care să poată fi atribuită societăţii în totalitatea ei ca subiect, în cadrul căreia abia ne pot deveni conştiente relaţii dintre scopuri şi mijloace importante pentru practică, precum şi eventuale tehnici sociale : pentru acest scop euristic, după Popper, sînt admise, de asemenea, interpretări generale ale unor mari evoluţii istorice. Ele nu ne conduc spre teorii care să fie verificabile empiric în sens strict, deoarece acelaşi punct de vedere care ghidează interpretarea prin raportare la probleme relevante ale actualităţii, determină în continuare şi selecţia faptelor la care se recurge pentru confirmare. Însă noi lăsăm să treacă astfel de interpretări ca nişte reflectoare peste trecutul nostru, în speranţa că prin răsfrîngerea lor vom lumina în aşa măsură segmentele relevante ale prezentului încît relaţiile parţiale să poată fi cunoscute din perspective practice. Tehnicile sociale, ele însele, se sprijină pe legităţi generale, neutre faţă de evoluţia istorică, dar ele formează în cadrul unei concepţii generale istorice, fertile din punct de vedere euristic, care în ultimă analiză a fost aleasă în mod voit. Contextul social, în care intervenim prin tehnică socială, se menţine atît de strict în dimensiunea existentului, separat de ceea ce trebuie să fie, după cum, invers, punctul de vedere al interpretării noastre şi proiectul practicii se menţin în dimensiunea a ceea ce trebuie să fie separat de situaţia existentă. Raportul ştiinţei cu practica se întemeiază, ca şi cel al teoriei cu istoria, pe o distincţie netă între fapte şi decizii : istoria are tot atît de puţin un sens ca şi natura, însă noi putem să-i imprimăm un sens în virtutea deciziei şi putem să încercăm energic să-l impunem treptat cu ajutorul tehnicilor sociale ştiinţifice.

În opoziţie cu aceasta, o teorie dialectică a istoriei poate să atragă atenţia asupra discrepanţei care există între problemele practice şi realizarea sarcinilor tehnice, ca să nu mai vorbim de realizarea unui sens care — depăşind cu mult stăpînirea naturii printr-o manipulare oricît de perfect însuşită a unor relaţii obiectualizate — ar viza structura unei conexiuni a vieţii sociale în totalitatea sa şi ar reclama chiar emanciparea acesteia. De către această totalitate şi însăşi mişcarea ei istorică sînt produse contradicţiile reale şi sînt provocate în mod reactiv interpretările, care orientează angajarea unor tehnici sociale în direcţia unor scopuri aparent liber alese. Abia în măsura în care intenţiile practice ale analizei noastre istorice globale, adică în măsura în care acele puncte de

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

vedere diriguitoare ale „interpretării generale", admise în mod generos de Popper, sînt eliberate de arbitrarul pur și pot fi la rîndul lor legitimate în mod dialectic în contextul obiectiv, putem să ne așteptăm la o orientare științifică în acțiunea practică. Putem să facem istorie numai cu condiția ca ea să ne vină în întîmpinare ca o istorie care poate fi făcută. În acest sens, este un prerogativ, dar și o îndatorire a unei științe sociale critice faptul că ea admite ca problemele ei să fie ridicate de însuși obiectul ei : „Noi am fetișiza știința dacă am separa radical problemele ei imanente de cele reale, care se reflectă palid în formalismele ei." [13]

Acest principiu al lui Adorno este răspunsul dialectic la postulatul teoriei analitice a științei : de a verifica intransigent interesele care ghidează cunoașterea pentru a determina dacă sînt motivate în mod imanent-științific sau numai în funcție de practica vieții. [14]

5. În felul acesta, discutarea raportului dintre știință și practică ne conduce în mod necesar la cea de-a cincea și ultima problemă, în care se separă înțelegerea de sine a celor două tipuri de științe sociale : la problema așa-zisei libertăți față de valori a cercetării istorice și teoretice.

N-aș dori însă să tratez această problemă doar descriptiv, ca pe cele anterioare. O cercetare sistematică nu poate să se rezume la o determinare topologică a unor puncte de vedere din teoria științei. Dat fiind faptul că ambele părți au în principiu aceeași pretenție raționalistă de a reprezenta un mod de cunoaștere critic și autocritic, trebuie să se poată decide : dacă dialectica depășește limitele unei reflecții controlabile și uzurpează numele rațiunii pentru un obscurantism cu atît mai periculos [15] — așa cum afirmă pozitivismul ; sau dacă, invers, codexul științei empirice stricte oprește în mod arbitrar în loc o raționalizare largă și transformă puterea reflecției în numele unei distincții precise și al unei empirii ro-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

buste în sancţiuni împotriva gîndirii. Pentru această afirmaţie, dialectica dispune de greutatea dovezilor, fiindcă ea nu persistă, ca pozitivismul, într-o simplă negaţie, ci continuă mai întîi afirmativ gîndirea raţională, instituţionalizată în domeniul ştiinţei : ea trebuie să critice imanent modurile de procedură analitico-empirice prin pretenţiile lor proprii. Desigur, reducţia la o considerare metodologică, adică eliminarea metodică a conţinuturilor obiectuale, pe care îşi întemeiază valabilitatea un absolutism logic, creează dificultăţi ; dialectica nu poate să-şi legitimeze valabilitatea proprie în interiorul unei dimensiuni pe care a depăşit-o *a limine* — ea nu poate fi deloc legitimată în acest fel, de principii, căci legitimarea ei ar consta doar în însăşi teoria formulată. Cu toate acestea, gîndirea dialectică, atîta timp cît se ia singură în serios, este obligată să preia controversa în dimensiunea determinată de către partea adversă : pornind de la poziţiile proprii acesteia, ea trebuie oricum să fie în măsură să constrîngă raţionalismul ştiinţei empirice, după măsura recunoscută a raţiunii parţiale, să recunoască că reflecţia obligatorie duce la propria lui depăşire, ca formă a unei raţionalizări incomplete.

Postulatul aşa-zisei libertăţi faţă de valori se bazează pe o teză, care — urmîndu-l pe Popper — poate fi formulată ca un dualism între fapte şi decizii.[16] Teza poate fi explicitată prin distincţia unor tipuri de legi. Pe de o parte, există regularităţile empirice în sfera fenomenelor naturale şi istorice, adică legi ale naturii ; pe de altă parte, reguli ale conduitei umane, adică norme sociale. În vreme ce invarianţele fenomenelor fixate de legile naturale se menţin în principiu fără excepţie şi independent de influenţa subiecţilor în acţiune, normele sociale sînt stabilite şi sînt impuse prin ameninţarea cu sancţiuni : ele devin valabile numai prin intermediul conştiinţei şi prin recunoaşterea lor de către subiecţi, care îşi orientează acţiunile după ele. Pozitiviştii presupun că domeniile fiecăruia dintre cele două tipuri de legi sînt autonome ; în mod corespunzător, judecățile prin care cunoaștem, respectiv recunoaștem, legile unuia sau celuilalt dintre cele două tipuri, revendică baze independente una de alta. Ipotezele care se referă la legi ale naturii sînt constatări juste din punct de vedere empiric sau nu. În schimb, enunțurile prin care acceptăm sau repudiem norme sociale, le încuviințăm sau le respingem, sînt constatări care nu pot fi nici adevărate nici false din punct de vedere empiric. Primele judecăți se întemeiază pe cunoaștere, ultimele pe decizii. După cum, cît de puțin, așa cum s-a presupus, depinde sensul normelor sociale de legi faptice ale naturii, la fel de puțin depind acestea din urmă de primele ; conținutul normativ al judecăților de valoare nu poate fi dedus din conținutul descriptiv al unor constatări faptice sau invers cel descriptiv din cel normativ. Sferele a ceea ce este și a ceea ce trebuie să fie sînt în acest model strict despărțite ; propozițiile unui limbaj descriptiv nu pot fi traduse într-unul prescriptiv.[17] Dualismului faptelor și deciziilor îi corespunde, din punctul de vedere al logicii științei, separarea cunoașterii de valorizare și, din punct de vedere metodologic, cerința de a limita domeniul analizelor empirice-științifice la uniformitățile empirice în procesele naturale și sociale. Problemele practice, care se referă la sensul unor norme, nu pot fi decise din punct de vedere științific ; judecățile de valoare nu pot îmbrăca niciodată în mod legitim forma unor enunțuri teoretice și nu pot fi articulate cu ele într-un context care să fie logic constrîngător. Prognozele elaborate de științe empirice privind covarianța anumitor mărimi empirice, la care ne putem aștepta de regulă, permit în cazul unor scopuri date o raționalizare în alegerea mijloacelor. Fixarea scopurilor înseși se bazează în schimb pe acceptarea unor norme și rămîne științific necontrolabilă. Nu este permis ca astfel de probleme practice să fie confundate cu problemele teoretice-tehnice, adică cu problemele științifice, care se referă la fapte reale : la adecvarea unor ipoteze legice și la relațiile date

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

scop-mijloc. Din acest postulat al libertății față de valori, propoziția clasică a lui Wittgenstein trage concluzia: „Simțim că chiar dacă s-ar da răspuns tuturor problemelor științifice, problemele noastre de viață nu ar fi nici măcar atinse." [18]

Dualismul faptelor și deciziilor ne silește la o reducție a cunoașterii admise la științele empirice stricte și, prin aceasta, la eliminarea unor probleme ale practicii vieții din orizontul științelor în general. Hotarul trasat de pozitivism între cunoaștere și valorizare desemnează, desigur, mai puțin un rezultat cît o problemă.

Dat fiind faptul că pozitivismul nu poate lua în seamă rațiunea decît în forma ei particularizată (ca pe o capacitate de mînuire corectă a unor reguli logico-formale și metodologice), el poate să proclame relevanța cunoașterii pentru o practică rațională numai printr-o „credință în rațiune". Și aici problema constă „nu în alegerea între știință și credință, ci numai în alegerea între două feluri de credință" [19]. Dacă cunoașterea științifică este lipsită de relevanță în practică și, invers, fiecare conținut normativ este independent de înțelegerea contextului real al vieții, așa cum se presupune în mod nedialectic, atunci trebuie să fie recunoscută următoarea dilemă: nu pot să forțez pe nimeni să-și fundamenteze ipotezele mereu pe argumente și experiențe; iar cu ajutorul unor astfel de argumente și experiențe nu pot să dovedesc nimănui că eu însumi ar trebui să mă comport astfel: „aceasta înseamnă că mai întîi trebuie să adopt o atitudine rațională (prin decizie) și abia pe urmă argumentele și experiența vor fi luate în seamă; de unde rezultă că acea atitudine nu poate fi întemeiată ea însăși pe argumente și experiențe." [20] Această atitudine rațională se repercutează asupra practicii în măsura în care determină acțiunea morală și politică a indivizilor și, în cele din urmă, a societății întregi. Înainte de toate, ea ne obligă la o conduită corectă din punct de vedere social-tehnic. În viața socială descoperim, ca și în natură, uniformități empirice, care pot fi formulate ca legi științifice. Acționăm rațional în măsura în care organizăm normele și instituțiile sociale ținînd seama de cunoașterea acestor legi naturale și în care luăm măsurile noastre în funcție de ceea ce rezultă din recomandările tehnice. Tocmai separarea problematică a legilor naturii și a normelor, dualismul faptelor și deciziilor, în ipoteza că istoria poate avea tot așa de puțin un sens ca și natura, ne apare ca premisă pentru eficiența practică a unui raționalism categoric acceptat, și anume pentru faptul că în dimensiunea faptelor istorice, datorită deciziei și în virtutea cunoașterii teoretice, a legilor naturii, realizăm social-tehnic un sens prin natura sa străin istoriei.

Încercarea lui Popper de a scuti raționalismul logico-științific de consecințele iraționale ale fundamentării sale într-un mod — prin forța împrejurărilor — decizionist, mărturisirea de credință raționalistă a lui Popper pentru o practică politică ghidată științific pornește desigur de la premisa îndoielnică, pe care o împărtășește „Quest for Certainty“ a lui Dewey și pragmatismul în general : că oamenii, pe măsura utilizării unor tehnici sociale, pot să-și conducă rațional destinele proprii. Problema este însă dacă administrarea rațională a lumii coincide cu rezolvarea problemelor practice ridicate de istorie.

Aș dori să examinez dualismul problematic al faptelor și deciziilor în legătură cu propunerile lui Popper pentru rezolvarea așa-zisei probleme a enunțurilor de bază.[21] Această problemă se ridică în cadrul analizei logice a unei posibile testări empirice a teoriilor. Ipotezele corecte din punct de vedere logic își dovedesc adecvarea empirică abia atunci cînd sînt confruntate cu experiența. În sens strict însă, enunțurile teoretice nu pot fi verificate nemijlocit printr-o experiență oricum obiectivată, ci, la rîndul lor, numai prin alte enunțuri. Trăirile sau percepțiile nu sînt însă enunțuri ; ele pot fi exprimate la nevoie în enunțuri de observație. Din acest motiv, astfel de enunțuri de protocol au fost considerate ca temei pentru a putea decide dacă ipotezele sînt adecvate.

Chiar Popper a avut obiecţii faţă de această concepţie a lui Carnap şi Neurath: ea ar deplasa doar neclaritatea raportului dintre teorie şi experienţă, care revine în raportul tot atît de problematic al enunţurilor-protocol cu trăirile protocolate. Fiindcă, dacă nu ne bizuim pe premisa istoriceşte depăşită a vechiului senzualism, şi anume că datele senzoriale elementare ne sînt date intuitiv şi cu evidenţă nemijlocită, atunci nici certitudinea senzorială protocolară nu ne oferă vreo bază logică satisfăcătoare pentru adecvarea teoriilor empirice.

O soluţie alternativă ne oferă Popper în legătură cu teoria sa generală a falsificării. [22] După cum este cunoscut, el aduce dovada că ipotezele privind legile nu pot fi deloc verificate. Aceste ipoteze se prezintă sub forma unor propoziţii generale nelimitate, cu un număr nelimitat de cazuri de aplicaţii principial posibile, în timp ce seria observaţiilor, cu ajutorul cărora testăm în împrejurările respective într-un *singur* caz ipoteza, este şi ea principial finită. Din acest motiv, dovada inductivă este imposibilă. În cel mai bun caz, ipotezele privind legile pot fi confirmate indirect prin aceea că rezistă cît mai multor încercări de falsificare. O teorie poate să eşueze în urma unor susţineri singulare de existenţă, care contrazic o lege ipotetică, reformulată într-o predicţie negativă. Asupra unor astfel de propoziţii de bază, care exprimă rezultatul unei observaţii nu poate fi impusă o recunoaştere intersubiectivă. Fiindcă ele însele sînt tot aşa de puţin accesibile unei verificări ca şi ipotezele privind legile, la a căror testare empirică trebuie să servească — şi aceasta din motive analoge. În fiecare enunţ de bază sînt utilizate inevitabil expresii universale, care, în privinţa verificării, au acelaşi status ca şi prezumţiile ipotetice. Constatarea simplă că aici stă un pahar cu apă n-ar putea fi dovedită prin nici un şir finit de observaţii, fiindcă sensul unor astfel de expresii generale, ca „pahar“ sau „apă“, constă din ipoteze privind comportarea legică a unor corpuri. Și enunțurile de bază depășesc orice experiență posibilă, deoarece expresiile lor implică neexplicit ipoteze privind legile, care, desigur, la rîndul lor, nu pot fi verificate din cauza numărului principial nelimitat de cazuri în care se aplică. Popper explică această teză cu referința la faptul că toate expresiile universale sînt fie noțiuni dispoziționale, fie noțiuni ce pot fi reduse la acestea. Chiar și în expresiile elementare ale simplelor enunțuri de protocol descoperim ipotezele implicate despre comportarea legică a unor obiecte observabile, îndată ce căutăm procedee posibile de verificare, adică situații de test, care în caz de dubiu ar fi suficiente pentru a clarifica semnificația expresiilor universale pe care le aplicăm [23].

Nu întîmplător, Popper duce îndoielile logice față de concepția naivă — după care enunțările de bază ar fi verificabile nemijlocit prin certitudine intuitivă senzorială — pînă la acel punct de la care cîndva porniseră îndoielile pragmatice ale lui Charles Sander Peirce [24]. Într-o modalitate proprie, Peirce repetă critica hegeliană a certitudinii senzoriale. Desigur, el nu anulează în mod dialectic iluzia faptelor nude și a simplelor senzații în procesul empiric al unei fenomenologii a spiritului, și nici nu se mulțumește, așa cum procedează mai tîrziu o altă fenomenologie, să reașeze judecățile de percepție în orizontul aferent al experienței antepredicative [25]. Acele cunoștințe de experiență presistematice, sedimentate deja sub forma apercepției, cu care se contopește de la bun început fiecare percepție actuală, adică rețeaua celor ipotetic preînțelese și anticipat coînțelese, în care sînt cuprinse întotdeauna chiar și cele mai simple senzații — sînt puse de Peirce în legătură cu stabilizarea unui comportament controlat prin succes. Depășirea prin ipoteză a conținutului specific al celor percepute actual, care se evidențiază, din punct de vedere logic, prin expresiile universale ale protocoalelor empirice, se referă implicit la un comportament care se poate aștepta cu regularitate.

Mai mult, dacă cele percepute au măcar un sens clar, această semnificaţie poate fi concepută doar ca expresia unor obişnuinţe de conduită, aplicabile celor percepute actual: for what a thing means is simply what habits it involves (pentru că ceea ce înseamnă un lucru este doar ceea ce implică). Gradul de generalitate al conţinutului descriptiv al judecăţilor de percepţie ţinteşte ipotetic mult dincolo de particularităţile celor percepute de fiecare dată, fiindcă noi întotdeauna am strîns experienţa sub coerciţia selectivă a succeselor acţiunilor şi am articulat semnificaţii.

Contrar soluţionării pozitiviste a problemei enunţurilor de bază, Popper insistă asupra faptului că enunţurile de observaţie, care se pretează la falsificarea ipotezelor privind legile, nu pot fi justificate stringent în mod empiric; în schimb, în fiecare caz trebuie luată o decizie cu privire la faptul dacă acceptarea unui enunţ de bază este motivată suficient prin experienţă. În procesul de cercetare, toţi observatorii care participă la încercări de falsificare a anumitor teorii trebuie să ajungă pe calea unor enunţuri de observaţie relevante la un consens provizoriu şi oricînd revocabil. Această înţelegere se întemeiază în ultimă instanţă pe o decizie, ea nu poate fi impusă nici logic, nici empiric. Cazul limită este cuprins de asemenea în calcul: dacă într-o bună zi ar fi imposibil ca participanţii să mai ajungă la o astfel de convenţie, aceasta ar fi echivalent cu eşuarea limbii ca mijloc de comunicare universală.

„Soluţia" lui Popper conduce la consecinţe desigur neintenţionate. Şi anume, ea atestă, contrar intenţiilor urmărite, că valabilitatea empirică a enunţurilor de bază şi, prin aceasta, temeinicia teoriilor nu este decisă într-un context ştiinţific clarificat, de pildă într-un context de acţiune, care la rîndul lui ar fi explicat sau, cel puţin, ar fi explicabil teoretic. Mai curînd oamenii de ştiinţă poartă discuţii în privinţa acceptării unui enunţ de bază, ceea ce înseamnă: dacă vor sau nu să aplice o ipoteză privind legea, corect dedusă, la o anumită stare de fapt, constatată experimental. Popper compară acest proces cu jurisdicţia, ordinea procedurală anglo-saxonă fiind deosebit de sugestivă în această privinţă. Printr-un fel de hotărîre, judecătorii cad de acord asupra acceptării uneia din prezentările evenimentului faptic. Aceasta corespunde adoptării unui enunţ de bază. Ea permite, împreună cu sistemul normelor de drept penal (respectiv cu ipotezele din ştiinţele empirice), anumite deducţii stringente şi pronunţarea sentinţei. Pe noi ne interesează această paralelă desigur numai în privinţa unui cerc, care este în mod evident tot aşa de puţin evitabil în aplicarea unor ipoteze privind legi ştiinţifice asupra unor stări de fapt observate ca şi în cazul aplicării unor norme cu caracter de legi juridice la evenimente constatate. Aici, ca şi acolo, ar fi imposibil să se aplice sistemul de legi, dacă n-ar exista o înţelegere prealabilă asupra unei constatări de fapt ; la această decizie se ajunge însă printr-un procedeu care corespunde sistemului de legi, pe care îl aplică, în consecinţă, deja[26]. Regulile generale nu pot fi aplicate dacă nu s-a căzut de acord în prealabil asupra faptelor care pot fi subsumate acestora ; pe de altă parte, aceste fapte nu pot fi declarate drept cazuri relevante înainte de o aplicare a acelor reguli. Cercul inevitabil[27] în aplicarea unor reguli este un indiciu pentru aşezarea procesului de cercetare într-un context care nu mai poate fi explicat ca atare în mod analitic-empiric, ci numai hermeneutic. Postulatele cunoaşterii stricte trec desigur sub tăcere înţelegerea prealabilă neexplicitată, pe care o presupun totuşi ca o premisă ; aici se răzbună detaşarea metodologiei de procesul real de cercetare şi de funcţiile sociale ale acestuia.

Cercetarea reprezintă o instituţie a unor oameni care acţionează în comun şi comunică între ei ; ca atare ea determină, prin intermediul comunicării cercetătorilor, ceea ce poate să revendice valabilitate teoretică. Cerinţa observaţiei controlate ca bază pentru deciziile privind adecvarea empirică a ipotezelor referitoare la legi presupune deja o înţelegere prealabilă a anumitor norme sociale. Nu este suficient să se cunoască scopul specific al unei cercetări şi relevanţa unei observaţii pentru anumite ipoteze; mai mult, semnificaţia procesului de cercetare trebuie înţeleasă în totalitatea sa, ca să pot şti la ce se referă de fapt valabilitatea empirică a enunţurilor de bază — aşa cum totdeauna judecătorul trebuie să fi priceput sensul ca atare al jurisdicţiei. Aşa-numita *quaestio facti* trebuie să fie decisă luînd în consideraţie o *quaestio iuris* dată, adică înţeleasă în exigenţa ei imanentă. În procedura juridică şi-o poate imagina oricine: aici este vorba de problema abaterii de la norme generale de interdicţii, stabilite pozitiv şi sancţionate de stat. În mod echivalent, validitatea empirică a unor enunţuri de bază se apreciază în funcţie de un comportament aşteptat, socialmente normat. Cum este însă formulată *quaestio iuris* în procesul de cercetare şi după ce este apreciată aici validitatea empirică a unor enunţuri de bază? O indicaţie este dată de interpretarea pragmatică a procesului de cercetare.

Cum poate fi explicat faptul, ignorat constant de Popper, că în mod normal nu sîntem deloc în dubiu asupra validităţii unui enunţ de bază; că nu avem îndoieli că ipotezele, implicate în expresiile sale universale, privind comportarea legică a corpurilor în toate situaţiile viitoare de testare, se vor confirma? Este adevărat că regresul unui şir, în principiu infinit, de enunţuri de bază — fiecare propoziţie nouă a şirului trebuind să confirme ipotezele implicate în propoziţia anterioară — este o posibilitate logic fundamentată. În procesul de cercetare ea ar deveni însă actuală abia dacă aceste ipoteze ar deveni rînd pe rînd şi în fapt problematice. Fiindcă pînă atunci ele nu au în nici un caz incertitudinea unor ipoteze, ci sînt certe în calitate de convingeri neproblematice şi ca reprezentări verificate pragmatic. Suportul teoretic al unei certitudini de comportare nediscutate este construit din materialul unor astfel de convingeri latente (a acelor „beliefs“ de la care pornesc pragmatiştii). Pe acest fundament de credinţă, *unele* din convingerile stabilite preştiinţific devin problematice şi pot fi recunoscute în validitatea lor pur ipotetică abia atunci cînd obişnuinţa asociată cu ea nu mai garantează în cazul actual succesul scontat.

Stabilitatea tulburată a comportamentului adaptat pragmatic forţează modificarea „convingerii“ conducătoare, care de acum încolo poate fi formulată ca o ipoteză şi supusă unui test. Condiţiile acestuia imită în principiu condiţiile verosimilităţii unor convingeri neproblematizate: condiţiile succesului unor oameni în acţiune care prin munca socială îşi menţin şi îşi uşurează viaţa. Din acest motiv, validitatea empirică a unor enunţuri de bază şi implicit adecvarea unor ipoteze privind legile şi teorii empirice în general este raportată în ultimă instanţă la criteriile unui fel de succes în acţiune, care s-a statornicit socialmente în contextul de la bun început intersubiectiv al unor grupuri de muncă. Aici se formează înţelegerea prealabilă hermeneutică, trecută sub tăcere de teoria analitică a ştiinţei, care face posibilă aplicarea unor reguli în acceptarea ipotetică a enunţurilor de bază. Aşa-numita problemă a enunţurilor de bază nu se pune nicidecum abia în momentul în care concepem procesul de cercetare ca parte a unui proces cuprinzător de acţiuni socialmente instituţionalizate, prin intermediul cărora grupuri sociale îşi menţin viaţa lor din fire precară. Căci validitatea empirică nu mai este obţinută de enunţul de bază doar pe temeiul unei observaţii singulare, ci din integrarea prealabilă a unor percepţii separate în sfera unor convingeri neproblematice şi verificate pe bază largă; aceasta are loc în condiţii experimentale care prin specificul lor imită controlul unor acţiuni prin succes, instalate în mod natural în sistemul muncii sociale. Dacă însă validitatea empirică a unor ipoteze privind legile verificate experimental rezultă în acest mod din contexte ale procesului muncii, atunci cunoașterea strict empirică trebuie să accepte să fie interpretată prin aceeași referință, luată din viața concretă, la tipul de acțiune de muncă, de stăpînire concretă a naturii.

Recomandările tehnice în vederea unei alegeri raționale a mijloacelor pentru scopurile date nu pot fi deduse oarecum ulterior și cvasi întîmplător din teorii științifice: acestea furnizează mai curînd și de la bun început informații pentru reguli privind măsurile tehnice, după prototipul dispunerii de materie care se constituie în procesul muncii. „Decizia" lui Popper privind acceptarea sau respingerea unor enunțuri de bază este luată pe baza aceleiași înțelegeri prealabile hermeneutice care ghidează autoreglajul sistemului muncii sociale: și participanții la procesul muncii trebuie să fie de acord în privința criteriilor de succes și insucces ale unei reguli tehnice. În fața unor sarcini specifice aceasta poate să se dovedească corespunzătoare sau poate să eșueze; dar sarcinile după care se hotărăște empiric validitatea ei au, în ce le privește, la rigoare, obligativitate socială. Controlul succesului unor reguli tehnice se apreciază după sarcinile stabilite de sistemul muncii sociale, adică după sarcinile socialmente transformate în sarcini obligatorii, deci după norme, asupra semnificațiilor cărora trebuie să existe un consens pentru ca judecățile cu privire la succes și insucces să fie valabile intersubiectiv. Procesul de cercetare legat de prescripții analitico-empirice nu poate să evite această raportare la viața concretă; această premisă are, din punct de vedere hermeneutic, un caracter permanent.

În justiție validitatea empirică a enunțurilor de bază se evaluează primordial prin raportare la semnificația așteptărilor de conduită socialmente definite, iar în procesul de cercetare prin raportare la semnificația succesului prestației socialmente definit. În ambele cazuri, este vorba de sisteme de norme stabilite social, însă cu deosebirea plină de repercusiuni că semnificația muncii pare să fie relativ constantă în cadrul unui larg spectru de variație istorică, în vreme ce odată cu epocile și structurile sociale se schimbă nu numai sistemele juridice și modurile de producție, ci și semnificația ca atare a dreptului — iar în privința altor norme sociale situația este identică. Interesul practic pentru dispunerea de procesele obiectuale se remarcă evident înaintea tuturor celorlalte interese ale practicii vieții: interesul pentru conservarea vieții prin muncă socială sub coerciția unor condiții naturale pare să fi fost mai mult sau mai puțin constant în stadiile evolutive de pînă acum ale speciei umane. Din acest motiv, consensul în privința semnificației dispunerii de natură prin tehnică, în cadrul etapelor istorice și culturale, poate fi realizat fără dificultăți principiale; valabilitatea intersubiectivă a enunțurilor empirice, care se orientează după criteriile acestui consens anterior, este deci asigurată. Mai mult, intersubiectivitatea de înalt grad a acestui tip de enunțuri duce prin acțiune retroactivă la o consecință constînd în aceea că interesul pe care se bazează și căruia îi datorează constanța față de istorie și de mediu este el însuși aproape dat uitării. Interesul, devenit de la sine înțeles, nu mai este tematizat și intră în conul de umbră, astfel încît — după ce mai întîi a fost învestit metodologic la începutul procesului de cunoaștere — dispare subiectiv din conștiința participanților la procesul de cercetare.

Deci, în felul acesta, se poate menține încă aparența teoriei pure în autoînțelegerea științelor empirice moderne. În filozofia clasică, de la Platon pînă la Hegel, atitudinea teoretică a fost concepută ca o contemplare bazată pe trebuința lipsei de trebuințe. În continuarea acestei tradiții, teoria analitică a științei perseverează în aceeași atitudine. Indiferent de contextele de viață în care procesul de cercetare își are originea istorică, în ceea ce privește validitatea enunțurilor empirice, el trebuie să fie emancipat de toate referirile la viața concretă și să fie detașat de practică, aşa cum grecii ceruseră pentru orice teorie adevărată. Tocmai pe premisele clasice ale acestora se fundamentează un postulat care ar fi părut totuşi straniu clasicilor ; cerinţa libertăţii faţă de valori. În fapt, acesta ar fi periclitat dacă ştiinţelor moderne li s-ar dovedi pe calea criticii imanente o legătură cu sistemul muncii sociale, care pătrunde în structurile cele mai intime ale teoriei însăşi şi determină ceea ce va trebui să aibă validitate empirică.

Situaţia istorică în care apare în secolul al XVII-lea, odată cu noua fizică, ştiinţa empirică în sens strict, nu este deloc exterioară structurii ştiinţei empirice în general : ea reclamă ca proiectul teoretic şi semnificaţia validităţii empirice să se extragă dintr-o orientare tehnică : s-a cerut ca de acum înainte cercetarea şi cunoaşterea să se facă din perspectiva şi din orizontul de interese ale omului care munceşte. Pînă atunci rolurile teoriei şi ale reproducerii vieţii materiale erau separate strict din punct de vedere social, iar monopolizarea procesului de cunoaştere de către clasele sociale neimplicate în producţia materială n-a fost contestată. Abia în cadrul societăţii burgheze moderne, care legitimează dobîndirea proprietăţii prin muncă, ştiinţa poate primi impulsuri din domeniul de experienţă al meseriilor, iar cercetarea poate fi treptat integrată în procesul muncii sociale.

Mecanica lui Galilei şi a contemporanilor săi disecă natura în perspectiva unei forme a dispunerii prin tehnică de natură, care s-a dezvoltat recent în cadrul noilor manufacturi : la rîndul ei, ea a fost dependentă de fracţionarea raţională a procesului de muncă manufacturier în operaţii elementare. A concepe fenomenele naturii în mod mecanicist, în analogie cu operaţiile de muncă ale întreprinderii organizate manufactural, a însemnat a orienta cunoaşterea în raport cu nevoia de reguli tehnice[28]. Faptul că raportarea practică a cunoaşterii la muncă în cadrul unei filozofii mecaniciste s-a realizat atunci, în timpul așa-zisei perioade manufacturiere, faptul că de atunci o formă specifică a cunoașterii a ajuns să fie recunoscută ca universală și, în conștiința de sine pozitivistă dominantă a științelor, ca exclusivă, depinde desigur istoricește de o altă tendință de dezvoltare a societății burgheze moderne.

În măsura în care relațiile de schimb cuprind și procesul muncii și fac ca modul de producție să fie dependent de piață, raporturile de viață constitutive în lumea grupurilor sociale, relațiile concrete ale oamenilor cu obiectele și ale oamenilor între ei sînt destrămate. Într-un proces al obiectivării, tot ceea ce reprezintă obiectele într-o situație concretă pentru noi și ceea ce înseamnă oamenii într-o anumită situație pentru noi, este ipostaziat într-un lucru „în sine“, care poate fi atribuit în continuare obiectelor aparent neutralizate aproape ca o calitate anexă unei „valori“. Libertatea față de valori a celor empiric obiectivate este în aceeași măsură un produs al acestei obiectivări, ca și înseși valorile abstrase din contextul vieții concrete. După cum, pe de o parte, în valorile de schimb dispare forța de muncă realmente investită și satisfacția posibilă a consumatorului, tot astfel, pe de altă parte, la obiectele rămase după ce au fost dezbrăcate de tegumentul calităților valorice subiective, este estompată varietatea raporturilor cu viața socială și cu interesele care dirijează cunoașterea. Cu atît mai ușor se poate impune în mod inconștient dominația exclusivă a *adevăratului* interes care, complementar procesului de valorizare, include universul naturii și al societății în procesul de muncă și îl transformă în forțe de producție.

Acest interes cognitiv practic pentru stăpînirea proceselor obiectuale poate fi formalizat atît de mult încît dispare în cunoașterea realizată de științele empirice ca interes practic. Din contextul muncii sociale este desprins raportul dintre intervențiile abstracte și conduita uniformă care urmează acestor intervenţii ; acest raport devine, ca atare, relevant ; chiar şi relevanţa unei trebuinţe de reguli tehnice devine în cele din urmă de nerecunoscut în canoanele unor prescripţii care lipsesc total raportul instrumental dintre intervenţie şi reacţie de semnificaţia tehnică a unei aplicabilităţi în scopuri practice. Faţă de sine însuşi, procesul de cercetare pretinde să aibă de-a face pînă la urmă numai cu conexiunile funcţionale ale unor mărimi covariante, cu legi ale naturii, în faţa cărora prestaţia noastră spontană trebuie să se limiteze la o „cunoaştere" în perspectivă teoretică, dezinteresată şi complet desprinsă de practica vieţii. Pretenţia exclusivistă a cunoaşterii pure mediatizează toate celelalte interese supuse cunoaşterii în favoarea unuia singur, de care nici măcar nu este conştientă.

Postulatul libertăţii faţă de valori atestă că procedeele analitico-empirice nu posedă ele însele conştiinţa despre raportul cu realitatea, în care sînt situate în mod obiectiv. În cadrul unui raport cu realitatea vieţii, fixat în limbajul uzual şi matriţat în norme sociale, cunoaştem şi judecăm obiectele şi oamenii în perspectiva unei semnificaţii specifice, în care conţinutul descriptiv şi normativ nediferenţiat ne spune tot atît de mult despre subiecţii ce trăiesc în acest context, cît şi despre obiectele supuse cunoaşterii ; „valorile" se constituie în mod dialectic în relaţiile dintre aceşti doi factori. Însă, în momentul în care categoriile realităţii vieţii sînt abstrase, ca o calitate independentă de obiectele aparent neutralizate, şi sînt fie obiectivate ca obiecte ideale, fie subiectivate ca forme de reacţie, ele nu sînt deschise cunoaşterii, ci sînt mai curînd ocolite. Acestea pot să stăpînească o teorie subordonată practicii, abia fiindcă ea sfidează, sub aparenţa autonomiei, un context care în realitate nu poate fi dizolvat. Nici o teorie care conştientizează acest fapt nu va putea înţelege obiectul ei fără să reflecte în acelaşi timp punc-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

tul de vedere după care acesta are, în raport cu exigența sa imanentă, o anumită semnificație: „Ceea ce ulterior a fost sancționat drept valoare nu are raporturi exterioare cu obiectul [...], ci este imanent“ [29].

Neutralitatea față de valori nu are nimic de-a face cu atitudinea teoretică în sens clasic; dimpotrivă, ea corespunde ideii unei validități obiective a enunțurilor care devine posibilă și totodată este obținută cu prețul restrîngerii la un interes cognitiv tehnic. Această restrîngere nu suspendă însă legătura normativă a procesului de cercetare cu motivele practicii vieții; mai curînd, ea face dominant într-un mod indiscutabil un anumit motiv față de altele. Tocmai dominația unui interes cognitiv tehnic, ascuns pentru el însuși, acoperă investițiile estompate ale înțelegerii totale, oarecum dogmatice, a unei situații, cu care s-a identificat neexplicit și sociologul empirist, înainte de a i se sustrage, încă în faza inițială a unei teorii formalizate, cu pretenția unei validități ipotetice generale. Dacă sînt însă cuprinse, în mod necesar, încă în faza inițială a științelor sociale matematice experiențele situative; dacă interesele care dirijează cunoașterea pot fi doar formalizate însă nu și suspendate, atunci acestea trebuie să fie supuse controlului, trebuie să fie criticate sau legitimate în contextul social general ca interese obiective — altfel se ajunge la oprirea raționalizării în pragul procedeelor analitico-empirice.

Reflectarea unor astfel de interese ne obligă însă la o gîndire dialectică, dacă dialectica nu înseamnă aici altceva decît încercarea de a concepe analiza, în orice moment, ca parte a procesului social analizat *precum și* ca posibilă conștiință de sine critică a acestuia. Aceasta înseamnă însă a se renunța la presupunerea unei relații exterioare și doar întîmplătoare dintre instrumentele analitice și datele analizate, care poate fi desigur admisă în relația de dispunere tehnică de procesele obiectuale și obiectivate. Numai în acest fel științele sociale pot să se debaraseze de iluzia plină de consecințe că un control științific al domeniilor sociale, avînd ca rezultat emanciparea de coerciție naturală, ar fi posibil în istorie în același mod și cu aceleași mijloace de care face uz forța de dispunere tehnică, științific produsă, în felul în care aceasta a devenit deja o realitate în raporturile cu natura.

Note

1. Th. W. Adorno, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, în: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 14 (1962), p. 251.
2. Cf. E. Nagel, *The Structure of Science*. London 1961, p. 380 și urm.
3. Cf. M. Horkheimer und Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, p. 13 și urm.
4. Th. W. Adorno, *op. cit.*, p. 250.
5. Stabilind o legătură cu conceptul lui Dilthey și Husserl al „mediului de viață", Alfred Schütz salvează pentru metodologia științelor sociale un concept încă nerestrîns al experienței, în: A. Schütz, *Collected Papers*, Den Haag 1962, Part 1, p. 4 și urm.
6. Cf. K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. II, Bern 1958, p. 323 și urm.; idem, *The Poverty of Historicism*, London 1960.
7. Th. W. Adorno, *Soziologie und empirische Forschung*, în: Horkheimer und Adorno, *Sociologica II*, Frankfurt 1962.
8. Cf. W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 1960, p. 450; Th. Gomperz, *Über Sinn und Sinngebilde, Erklären und Verstehen*, Tübingen 1929.
9. Adorno, *op. cit.*, p. 206.
10. H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig, Berlin 1930, p. 304.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

11. Popper, *Selbstbefreiung durch das Wissen*, în: *Der Sinn der Geschichte*, hrsg. von L. Reinisch, München 1961, p. 66 şi urm.
12. Cf. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. II, p. 328 şi urm.
13. Th. W. Adorno, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, *op. cit.*, p. 252.
14. Cf. K. Popper, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, în: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 14 (1962), p. 241.
15. Cf. K. Popper, *What is Dialectic?* în: *Conjectures and Refutations*, 1963, p. 312 şi urm.
16. Cf. studiul meu despre dogmatism, raţiune şi decizie, în J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuwied 1963, p. 231 şi urm.
17. Cf. R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford 1952.
18. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6, 52.
19. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. II, *op. cit.*, p. 304.
20. *Op. cit.*, p. 284.
21. Cf. K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London 1959, p. 93 şi urm.
22. Cf. *op. cit.*, p. 78 şi urm.
23. Cf. *op. cit.*, p. 420 şi urm.
24. Cf. Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. Hartshorne-Weiss, Cambridge 1960, vol. V; vezi mai ales studiile: *Questions concerning Certain Faculties Claimed for Man*; *Fixation of Belief*; şi *How to Make Our Ideas Clear*.
25. Cf. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1948.
26. Cf. Popper, *op. cit.*, p. 110.
27. Cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, p. 292 şi urm.
28. Cf. Franz Borkenau, *Der Übergang von bürgerlichen zum feudalen Weltbild*, Paris 1934, mai ales p. 1—15.
29. Th. W. Adorno, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, *op. cit.*, p. 259.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUNOAŞTERE ŞI INTERES*

I

În semestrul de vară al anului 1802, la Jena, Schelling a ţinut un curs despre metoda studiului universitar. În limbajul idealismului german, el relua emfatic acel concept de teorie care a determinat tradiţia marii folozofii de la origini. „Tema de speculaţie şi pretenţia de a lăsa deoparte orice teorie pentru a nu te ocupa decît de practică aduc după sine, cu necesitate, aceeaşi platitudine în domeniul acţiunii ca şi în cel al cunoaşterii. Studierea unei filozofii riguros teoretice ne familiarizează în modul cel mai direct cu lumea ideilor şi numai ideile sînt acelea care conferă acţiunii energie şi semnificaţie morală“ [1]. Numai acea cunoaştere poate să ne orienteze cu adevărat în acţiune care s-a desprins de simple interese şi s-a întors spre idei. Altfel spus, o cunoaştere care a adoptat perspectivă teoretică.

Cuvîntul teorie are origini religioase: Theoros era numele reprezentantului trimis la Jocurile publice de către cetăţile greceşti [2]. În *theoria*, adică privind, aceasta din urmă se înstrăina în evenimentul sacral. În limbajul filozofic, *theoria* a fost transpusă în contemplarea cosmosului. Ca şi viziune (Anschauung) asupra cosmosului, teoria presupune deja delimitarea dintre fiinţă şi timp, care

---

* Din volumul *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Surhkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

fondează, cu poemul lui Parmenide, ontologia și reapare în *Timaios*-ul lui Platon. Ea rezervă *logos*-ului o existență debarasată de orice incertitudine și de orice schimbare și abandonează *doxei* imperiul a tot ceea ce este trecător. Iar cînd privește ordinea nemuritoare, filozoful nu poate să nu se pună de acord cu măsura cosmosului și să nu o reproducă în sine. El realizează în sine reprezentarea proporțiilor pe care le vede în schimbările naturii, ca și în secvențele armonioase ale muzicii; el se formează prin mimesis. Prin intermediul acestui acord al sufletului cu mișcarea ordonată a cosmosului, teoria trece astfel în practica vieții. Teoria imprimă forma sa vieții, ea se reflectă în *ethos*, adică în atitudinea celui care se supune ordinii sale.

Acest concept al teoriei și cel al unei vieți consacrate teoriei au dominat filozofia de la originile ei. Max Horkheimer a consacrat unul din studiile sale cele mai importante problemei deosebirii dintre teorie în sensul acestei tradiții și teorie în sensul de critică[3]. Reiau astăzi, cu aproape treizeci de ani mai tîrziu, aceeași temă[4]. Pornesc de la o lucrare a lui Husserl care a apărut cam în același timp[5]. Husserl se lăsa condus atunci de acel concept al teoriei căruia Horkheimer tocmai îi opunea o alternativă critică. Husserl tratează nu crize în sînul științelor, ci criza acestora ca științe: căci „această știință nu are nimic să ne spună în starea de restriște în care trăim". Ca mai toți filozofii dinaintea lui, Husserl pleacă fără ezitare în analiza sa critică de la o idee a cunoașterii care lasă intactă relația afirmată de Platon dintre teoria pură și practica vieții. Nu conținutul informativ al teoriilor, ci formarea unui *habitus* gîndit și luminat printre teoreticienii înșiși produce în cele din urmă o cultură științifică. Cursul spiritului european pare să tindă către apariția unei astfel de culturi științifice. Dar această tendință istorică Husserl o consideră amenințată după 1933. El este convins că pericolul nu vine propriu-zis din exterior, ci din interior. El caută originile crizei în faptul că disciplinele cele mai avansate, și înainte de toate fizica, au deviat de la ceea ce se poate numi într-adevăr teorie.

II

Cum stau lucrurile în realitate? Există desigur o legătură între conștiința de sine pozitivistă a științelor și ontologia tradițională. Științele *empirico-analitice* își dezvoltă teoriile în cadrul unei conștiințe de sine care asigură în mod firesc o anume continuitate cu originile gîndirii filozofice. Ambele se îndatorează la o atitudine teoretică care eliberează de dependențele dogmatismului și de iritanta influență a intereselor naturale de viață; și ambele se regăsesc în intenția cosmologică de a descrie într-o manieră teoretică universul, așa cum este el, în ordinea lui legică. Dimpotrivă, științele *istorico-hermeneutice*, care au de-a face cu sfera lucrurilor trecătoare și a simplei păreri, nu s-ar lăsa reduse, fără a fi forțate, la această tradiție: ele nu au deloc de-a face cu cosmologia. Ele își constituie însă, de asemenea, o *conștiință scientistă*, după modelul științelor naturii. Conținuturile de semnificație ale tradiției par și ele a se lăsa adunate într-o simultaneitate ideală, într-un cosmos de fapte. Deși caută să facă inteligibile prin înțelegere faptele de care se ocupă, deși sînt puțin interesate să descopere legile generale, științele spiritului nu împărtășesc mai puțin aceeași conștiință metodologică cu științele empirico-analitice: este vorba de a descrie o realitate structurată din punct de vedere teoretic. Istorismul a devenit pozitivismul științelor spiritului.

Pozitivismul s-a impus și în *științele sociale* — fie că ele se supun exigențelor metodologice ale unei științe empirico-analitice a comportamentului, fie că se orientează după modelul științelor *analitice*, care sînt normative și presupun maxime de acțiune [6]. Neutralitatea axiologică constituie o pretenție care nu face decît să confirme odată în

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

plus, într-un domeniu al cercetării apropiat de practică, codul regulilor de care ține știința modernă, cod pe care îl datorează începuturilor gîndirii teoretice în filozofia greacă : din punct de vedere psihologic, datoria de a rămîne necondiționat fidel atitudinii teoretice și, din punct de vedere epistemologic, despărțirea cunoașterii de interes. Acesteia din urmă îi corespunde, pe plan logic, distincția dintre judecățile de fapt și judecățile de valoare, care pretinde un filtraj decisiv între conținuturile cognitive și conținuturile pur emotive, deja la nivelul gramatical.

Termenul de „neutralitate axiologică“ nu poate să nu ne amintească că postulatele ce sînt legate de această idee nu mai corespund semnificației clasice a cuvîntului teorie. A disocia valorile și faptele înseamnă a opune unei ființe pure un abstract „trebuie“. Aceste valori sînt reziduul nominalist al unei critici seculare a acelui concept emfatic al fiindului către care teoria era îndreptată odată în mod exclusiv. Numele însuși de *valori*, în raport cu care știința ar trebui să rămînă neutră, pus în circulație pe plan teoretic de neokantianism este în contradicție cu ansamblul a ceea ce a fost altădată intenționat cuprins în ideea de teorie.

Astfel, deși au în comun cu marea tradiție a filozofiei conceptul de teorie, științele pozitive distrug pretenția clasică care era atașată acesteia. Ele împrumută două elemente de la moștenirea filozofică : mai întîi, sensul metodologic al atitudinii teoretice și apoi ipoteza ontologică fundamentală conform căreia structura universului este independentă de subiectul cunoscător. Pe de altă parte însă, corelația, admisă de la Platon la Husserl, între *theoria* și *kosmos*, între *mimesis* și *bios theoretikos* a dispărut ; ceea ce altădată trebuia să confere eficacitate teoriei la nivelul practic cade acum sub lovitura interdicțiilor metodologice. Conceperea teoriei ca un eveniment de formare a devenit apocrifă. Acest acord mimetic al sufletului la proporțiile universului, contemplate, în aparență, a subordonat cunoașterea teoretică simplei interiorizări a anumitor norme şi a îndepărtat-o astfel de sarcina ei legitimă — cel puţin astfel ne apar nouă lucrurile astăzi.

III

Efectiv, ştiinţele au pierdut importanţa specifică pe care o aveau pentru viaţă şi pe care Husserl dorea s-o restaureze reînnoind teoria pură. Eu reconstitui critica sa distingînd în ea trei paşi. Ea este îndreptată *mai întîi* contra obiectivismului 1) ştiinţelor. Pentru acestea lumea se prezintă sub forma unui obiect, drept totalitate a faptelor a căror conexiune legică poate fi sesizată în maniera descriptivă. Dar, în realitate, această *cunoaştere* despre lumea aparent obiectivă a faptelor are fundamentul său transcendental în lumea pre- sub. ştiinţifică. Obiectele posibile ale analizei ştiinţifice se constituie în prealabil în evidenţele lumii vieţii noastre primare. Tocmai la acest nivel, fenomenologia pune în evidenţă operaţiile unei subiectivităţi care instituie sensul. 2) *Apoi*, Husserl ar vrea să arate că subiectivitatea ce operează aici dispare sub acoperirea unei conştiinţe de sine obiectiviste, pentru că ştiinţele nu s-au degajat radical de interesele lumii vieţii primare. Abia fenomenologia rupe cu atitudinea naivă în favoarea unei atitudini riguros contemplative şi disociază definitiv cunoaşterea de interese. *În sfîrşit*, Husserl 3) identifică autoreflecţia transcendentală, căreia îi dă numele de descriere fenomenologică, cu teoria pură, adică cu teoria în sens tradiţional, Filozoful datorează atitudinea sa teoretică unei conversiuni, care-l eliberează din reţeaua intereselor vieţii. Din acest punct de vedere, teoria este „nepractică". Ea nu este însă, din această cauză, ruptă de viaţa practică. După conceptul tradiţional de teorie, însăşi această abţinere sistematică proprie teoriei produce o cultură care orientează acţiunea. Odată dobîndită, atitudinea teoretică admite chiar o mediere cu atitudinea practică. „Aceasta se petrece în forma unei practici de un gen nou (...), care tinde să înalțe umanitatea, grație rațiunii științifice universale, către normele adevărului sub toate formele sale și să-i aducă o reînnoire fundamentală, făcînd-o capabilă de a asuma propriile responsabilități, pe baza intuițiilor teoretice absolute".

Cine își aduce aminte de acea culme de barbarie la care am asistat acum treizeci de ani va respecta evocarea puterii terapeutice a descrierii fenomenologice ; ea nu poate fi însă întemeiată. Fenomenologia concepe cel mult normele transcendentale la care travaliul conștiinței este supus cu necesitate. Exprimîndu-ne în termeni kantieni, ea descrie legile rațiunii pure, dar nu normele unei legislații universale, dictate de rațiunea practică, după care să se poată orienta o voință liberă. De ce crede Husserl, cu toate acestea, că are dreptul să revendice pentru fenomenologie, în calitate de teorie pură, vreo eficacitate la nivelul practicii ? El comite o eroare ce provine din aceea că nu vede că există o legătură între pozitivism, pe care îl critică pe bună dreptate, și această ontologie, de la care împrumută în mod inconștient conceptul tradițional de teorie.

Pe bună dreptate, Husserl critică iluzia obiectivistă, acea iluzie a științelor, după care ar exista un în sine al faptelor deja structurate conform legilor, care maschează constituirea a înseși acestor fapte, împiedicînd astfel conștientizarea împletirii cunoașterii cu interesele lumii trăite. Deoarece fenomenologia dă conștiința acestor stări de lucruri, s-ar părea că ea însăși este sustrasă influențelor acestor interese. Ea este deci cea care merită numele de teorie pură, pe care științele și-l revendică pe nedrept pentru ele însele ; și tocmai de la această emancipare a cunoașterii, în raport cu interesul, așteaptă Husserl consecințele de ordin practic. Eroarea este evidentă : teoria în sensul marii tradiții ar trece în viață, deoarece ea crede că a descoperit în ordinea cosmosului o organizare ideală a universului, aceasta însemnînd și descoperirea prototipului unei ordini pentru lumea nouă. Numai în calitate de cosmologie, *theoria* era în stare și să orienteze acțiunea. Tocmai din această cauză Husserl nu este îndreptățit să aștepte ca fenomenologia să aibă o acțiune formativă, atunci cînd demersul său transcendental a debarasat vechea teorie de conținuturile ei cosmologice și nu mai conservă decît într-un sens cu totul abstract ceva ce seamănă cu o atitudine teoretică. Teoria nu a fost orientată spre finalități formative fiindcă ar fi eliberat cunoașterea de interes, ci tocmai invers, fiindcă ea datora o forță *pseudonormativă disimulării veritabilelor interese pe care ea le reprezintă.* În același timp în care critică concepția obiectivistă pe care științele și-o fac despre ele însele, Husserl recade într-o altă formă de obiectivism, care a fost întotdeauna inerent conceptului tradițional de teorie.

IV

În tradiția greacă, chiar acele forțe pe care filozofia le-a coborît la nivel de forțe sufletești se manifestă încă ca zei și puteri supraumane. Filozofia le-a domesticit și le-a surghiunit în domeniul sufletului, ca demoni interiorizați. Dar dacă considerăm din acest punct de vedere impulsurile și afectele care implică omul în interesele complexe ale unei practici nesigure și contingente, atunci atitudinea pur teoretică, ce promite tocmai *purificarea* de aceste afecte, dobîndește un sens nou ; contemplarea dezinteresată are din acel moment în mod manifest sensul unei emancipări. Dacă cunoașterea trebuia să fie dezlegată de interes, aceasta nu era pentru a debarasa teoria de impuritățile proprii subiectivității, ci, dimpotrivă, pentru a supune subiectul însuși la o purificare extatică de pasiuni. Faptul că catharsis-ul nu mai trebuia să fie atins trecînd prin cultul misterelor ci, prin teorie, era ancorat în voința indivizilor înșiși, marchează o etapă nouă a emancipării : în complexul de comunicare al cetății grecești, individualizarea persoanelor este destul de avansată pentru ca identitatea eului izolat, ca o mărime fixă, să nu mai poată să se constituie decît grație identificării cu legile abstracte ale ordinii cosmice. Unitatea unui cosmos cufundat în sine și identitatea unei ființe imuabile sînt cele care permit, prin urmare, conștiinței, emancipată de formele primitive, să găsească un sprijin.

Altădată teoria garanta așadar o lume devenită liberă și epurată de demonii săi numai în virtutea distincțiilor ontologice. În același timp, iluzia teoriei pure permitea să nu se recadă într-o etapă depășită. Dacă identitatea ființei pure ar fi fost demascată ca iluzie obiectivistă, identitatea eului n-ar fi putut să se formeze sprijinindu-se pe ea. *Faptul că interesul este refulat face încă parte din însuși acest interes.*

Dacă așa stau lucrurile, atunci cele două momente cele mai eficace ale tradiției elenice — atitudinea teoretică și ipoteza ontologică fundamentală a unei lumi în sine deja structurată — se găsesc angajate într-un tip de relație pe care ele totuși o interzic : legătura dintre cunoaștere și interes. Revenim astfel la critica husserliană a obiectivismului științelor. Această temă se întoarce însă acum împotriva lui Husserl. Nu pentru motivul că științele au rupt cu conceptul clasic al teoriei, ci, dimpotrivă, pentru că ele nu s-au degajat suficient de acesta, noi bănuim o legătură nemărturisită între cunoaștere și interes. Bănuiala de obiectivism rămîne din cauza *aparenței ontologice a teoriei pure*, aparență pe care științele o împărtășesc încă în mod înșelător cu tradiția filozofică, *după restrîngerea influenței sale formative*. Împreună cu Husserl, noi numim obiectivistă o atitudine care raportează în mod naiv enunțurile teoretice la stări de lucruri. Pentru ea, relațiile între mărimile empirice, care sînt prezentate în enunțurile teoretice, sînt ceva în sine ; în același timp, ea escamotează cadrul transcendental în sînul căruia astfel de enunțuri își dobîndesc sensul. De îndată ce enunțurile sînt înțelese relativ la sistemul de referință în prealabil pur și care le este coextensiv, aparenţa obiectivistă se risipeşte şi devine posibil a sesiza că există un interes conducător de cunoaştere.

Corespunzător celor trei tipuri de procese de cercetare se pot pune în evidenţă trei moduri de corelaţie specifică între regulile logice şi metodologice, pe de o parte, şi interesele care conduc cunoaşterea, pe de altă parte. Aceasta este sarcina unei teorii critice a ştiinţei care depăşeşte capcanele pozitivismului[7]. Ştiinţele empirico-analitice pleacă de la un interes de cunoaştere care este de ordin *tehnic*, ştiinţele istorico-hermeneutice de la un interes de cunoaştere de ordin *practic*, iar ştiinţele a căror orientare este de natură critică, pleacă de la acel interes de cunoaştere de ordin *emancipator* care, aşa cum am văzut, se afla în mod nemărturisit deja la baza teoriilor tradiţionale. Aş vrea să lămuresc această teză prin cîteva indicaţii exemplare.

V

În *ştiinţele empirico-analitice*, sistemul de referinţă care anticipează sensul enunţurilor ştiinţifice stabileşte reguli atît pentru elaborarea teoriilor, cît şi pentru verificarea lor critică[8]. Pot să îndeplinească funcţia de teorii complexe ipotetico-deductive de propoziţii, care permit derivarea de ipoteze legice ce prezintă un anume sens la nivelul experienţei. Pe acestea le putem interpreta ca enunţuri asupra covarianţei mărimilor observabile. Ele permit să se facă previziuni cînd anumite condiţii iniţiale sînt date. Cunoaşterea empirico-analitică este deci o cunoaştere predictivă posibilă. Desigur că sensul unor astfel de previziuni, adică valorificarea lor tehnică, rezultă din regulile după care aplicăm teoriile la realitate.

În observaţia controlată, care ia adesea forma experimentului, noi producem condiţii iniţiale şi măsurăm succesul operaţiilor efectuate. La nivelul observaţiilor formulate în enunţurile de bază ar vrea, însă, empirismul să-şi ancoreze iluzia obiectivistă : în acestea ar fi dat ceva nemijlocit, evident, fără adaos subiectiv, pe care ne putem sprijini. În realitate, însă, enunţurile de bază nu sînt copiile faptelor în sine, ele exprimă, dimpotrivă, succesele sau insuccesele operaţiilor pe care le-am întreprins. Se poate spune că faptele şi relaţiile care există între ele sînt însuşite într-un mod descriptiv ; dar această manieră de a vorbi nu trebuie să ascundă faptul că în ele însele faptele semnificative pentru ştiinţele empirice nu se constituie decît printr-o organizare prealabilă a experienţei noastre în domeniul în care se exercită acţiunea instrumentală.

Aceste două momente — structura logică a sistemelor de enunţuri admisibile şi tipul condiţiilor de testare —, luate împreună, pledează pentru interpretarea următoare : ceea ce împinge teoriile ştiinţelor experimentale în sensul unei descoperiri a realităţii este un interes vizînd extinderea şi asigurarea pe plan informativ a acţiunii noastre controlate de succes.

Acesta este un interes de cunoaştere legat de obţinerea posibilităţii de a dispune tehnic de procesele obiectivate.

Ştiinţele *istorico-hermeneutice* dobîndesc cunoştinţele într-un alt cadru metodologic. Sensul validităţii enunţurilor nu se constituie în sistemul de referinţă al dispoziţiei tehnice asupra lucrurilor. Aici nu s-a produs încă o ruptură între planul limbajului formalizat şi acela al experienţei obiectivate ; căci teoriile nu sînt construcţii de ordin deductiv, iar experienţele nu sînt organizate în perspectiva succesului anumitor operaţii. Aici nu observaţia, ci înţelegerea sensului este cea care permite accesul la fapte. Examenului sistematic al ipotezelor legice, care este impus de regulă în ştiinţele experimentale, îi corespunde aici interpretarea textelor. Regulile hermeneutice determină deci sensul posibil al enunţurilor în ştiinţele morale [9].

Tocmai de această înţelegere a sensului, căreia faptele spiritului trebuie evident să-i fie date, a legat istorismul iluzia obiectivistă a teoriei pure.

Totul se întîmplă ca și cum interpretul ar reuși să se replaseze în orizontul lumii sau al limbii din care fiecare text transmis prin tradiție își ia sensul său. Dar și aici faptele nu se constituie decît în relație cu criteriile care permit a le constata. În același mod în care în conștiința lor de sine pozitivistă științele nu asumă explicit legătura dintre operațiile de măsură și controalele rezultatelor, această concepție escamotează comprehensiunea prealabilă, de care interpretul dispune de la început și care mediază totdeauna cunoașterea hermeneutică. Lumea sensului transmis prin tradiție nu devine accesibilă interpretului decît în măsura în care propria sa lume se luminează, în același timp, pentru el. Cel care înțelege stabilește o comunicare între două lumi ; cel care înțelege sesizează conținutul real a ceea ce este transmis prin tradiție în măsura în care el *aplică* această tradiție la el însuși și la situația sa.

Dar dacă regulile de metodă unesc în acest fel interpretarea și aplicarea, atunci putem să vedem lucrurile în maniera următoare : cercetarea hermeneutică explorează realitatea condusă de interesul pentru menținerea și extensiunea intersubiectivității unei comprehensiuni între indivizi, susceptibilă să orienteze acțiunea. Prin chiar structura sa, comprehensiunea unui sens este orientată spre consensul posibil între subiecții care acționează în cadrul unei înțelegeri de sine ce provine din tradiție. Este ceea ce noi numim un interes de cunoaștere practic, deosebit de interesul tehnic.

Științele praxiologice sistematice, adică economia, sociologia și politica, au drept scop, ca și științele empirico-analitice ale naturii, să producă cunoaștere nomologică[10]. La drept vorbind, o știință socială critică nu se mărginește la aceasta. Ea se va strădui în plus să verifice cînd enunțurile teoretice sesizează legi invariante ale activității sociale, în general, și cînd sesizează raporturi de dependență ideologic încremenite, dar, în principiu, modificabile. În măsura în care acesta este cazul, *critica ideologiei* — ca și, de altfel, *psihanaliza* —

BCU Cluj / Central University Library

contează pe faptul că informațiile date despre corelații legice declanșează în conștiința celui ce se interesează de ele un proces de reflecție ; astfel treapta de conștiință nereflexivă, care face parte din condițiile inițiale proprii acestor legi, poate fi modificată grație unei cunoașteri a legilor, mediată critic, legea însăși poate fi, pe baza reflecției, dacă nu cu siguranță dezamorsată și privată astfel de validitate, cel puțin sistată în aplicarea ei.

Cadrul metodologic care determină sensul validității acestei categorii de enunțuri critice se leagă de conceptul de *autoreflecție*. Aceasta din urmă eliberează subiectul de dependență față de puterile hipostaziate. *Autoreflecția* este determinată de un interes de cunoaștere emancipator. Științele orientate critic împărtășesc acest interes împreună cu filozofia.

Atîta timp cît filozofia rămîne prizonieră a ontologiei, ea însăși sucombă într-un obiectivism care ține ascunsă solidaritatea ce există între cunoașterea filozofică și interesul pentru emancipare. Trebuie ca filozofia să întoarcă împotriva iluziei teoriei pure din sfera ei criticile pe care ea le adresează obiectivismului științelor. Numai cu această condiție, recunoscînd așadar această dependență, filozofia va putea să dobîndească forța pe care ea o revendică în zadar ca și filozofie aparent fără presupoziții [11].

VI

În conceptul de interes conducător de cunoaștere sînt reunite cele două momente a căror relație va trebui să fie clarificată : cunoașterea și interesul. Experiența cotidiană ne-a învățat că ideile servesc foarte adesea pentru a conferi acțiunilor noastre motive justificatoare în locul motivelor reale. Ceea ce la acest nivel se cheamă raționalizare, noi numim pe planul acțiunii colective ideologie. În ambele cazuri, conținutul manifest al enunțurilor este falsificat printr-o legătură nereflectată a unei conștiințe numai aparent autonomă de interes. Din cauza aceasta, pe bună dreptate, disciplina unei gîndiri instruite vizează dezamorsarea intereselor. În toate științele s-au dezvoltat proceduri devenite rutină, care au funcția de a preveni inconvenientele subiectivității ; și, împotriva influenței necontrolate a intereselor mai profunde, care țin mai puțin de individ decît de situația obiectivă a grupurilor sociale, a apărut chiar o disciplină nouă, sociologia cunoașterii. Acesta nu este însă decît un aspect al lucrurilor. În măsura în care știința trebuie abia să cucerească obiectivitatea enunțurilor sale, împotriva presiunii și tentației intereselor particulare, ea disimulează, dintr-un alt punct de vedere, interesele care stau la baza ei și cărora le datorează nu numai impulsurile care o animă, ci chiar *condițiile oricărei obiectivități posibile.*

Orientarea spre dispunerea tehnică de lucruri, spre înțelegerea în viața practică și spre emanciparea în raport cu constrîngerea naturală — iată trei atitudini care stabilesc așadar cele trei puncte de vedere specifice în funcție de care este posibil să concepem realitatea ca atare. În măsura în care conștientizăm faptul că granițele transcendentale ale oricărei concepții posibile asupra lumii nu pot fi transgresate, există o parte a naturii care-și manifestă prin noi autonomia în chiar sînul naturii. Dacă cunoașterea ar putea dejuca odată interesul înnăscut care o domină, atunci aceasta ar însemna a înțelege că medierea subiectului și a obiectului, pe care conștiința filozofică și-o atribuie în exclusivitate, socotind-o a fi *propria sa* sinteză, este produsă inițial de anumite interese. Prin reflecție, spiritul poate să ia cunoștință de acest fundament de ordin natural, a cărui putere se manifestă însă pînă în logica cercetării.

Copiile sau descrierile nu sînt niciodată independente de anumite criterii. Iar alegerea acestor criterii se bazează pe atitudini care au nevoie să fie supuse la examenul critic al unei argumentări, căci ele nu pot fi nici deduse logic, nici stabilite în mod experimental. Decizii de principiu de ordin metodologic — distincţii atît de fundamentale ca cele dintre existenţa categorială şi cea necategorială, dintre enunţuri analitice şi enunţuri sintetice, dintre conţinut descriptiv şi conţinut emotiv — au acest caracter particular de a nu fi nici arbitrare, nici constrîngătoare[12]. Ele se dovedesc a fi adecvate sau greşite. Căci ele se măsoară în funcţie de necesitatea metalogică a intereselor pe care noi nici nu le putem stabili, nici nu le putem reflecta ca pe ceva exterior, ci pe care cu necesitate le *asumăm*. Prin urmare, *prima mea teză* este următoarea: *realizările subiectului transcendental îşi găsesc fundamentul în istoria naturală a speciei umane.*

Luată în sine, această teză ar putea conduce la neînţelegerea ce constă în a face din raţiunea oamenilor un organ de adaptare, asemenea ghearelor sau dinţilor la animale. Cu siguranţă că ea este şi aceasta. Dar acele interese care ţin de istoria naturală a speciei şi din care noi considerăm că rezultă interesele care conduc cunoaşterea provin în acelaşi timp din natură şi *din ruptura culturală de natură.* Aceste interese comportă următoarele două momente: instinctul natural, care reuşeşte să se impună, şi, în acelaşi timp, o eliberare în raport cu constrîngerile naturale. Deja interesului de autoconservare, oricît de natural poate el părea, îi corespunde un sistem social care compensează carenţele echipării organice a omului şi pune existenţa sa istorică în siguranţă *împotriva* unei naturi care-l ameninţă din exterior. Societatea însă nu este doar un sistem de autoconservare. Este prezentă în fiecare individ o natură care ademeneşte, în calitate de libido, care s-a desprins de cercul funcţional al autoconservării şi năzuieşte spre o împlinire utopică. Sistemul social preia şi aceste pretenţii individuale, care nu sînt *apriori* în armonie cu cerinţa de autoconservare colectivă. Din această cauză procesele de cunoaştere de care este irevocabil legată socializarea nu funcţionează numai ca mijloace de reproducere a vieţii: ele determină în aceeaşi măsură definiţiile acestei vieţi. Ceea ce în aparenţă este pură şi simplă supravieţuire este întotdeauna deja o mărime istorică definită; căci această supravieţuire se măsoară cu ceea ce o societate înţelege drept *viaţă bună* pentru ea. De aceea, *a doua mea teză* este următoarea: *cunoaşterea este un instrument de autoconservare în aceeaşi măsură în care ea transcende simpla autoconservare.*

Concepem realitatea, cu necesitate, în funcţie de trei puncte de vedere transcendentale specifice, care determină trei categorii de cunoaştere posibilă: informaţiile — care extind puterea noastră tehnică de a dispune de lucruri —, interpretările — care permit o orientare a acţiunii în cadrul tradiţiilor comune — şi analizele — care eliberează conştiinţa de dependenţa sa faţă de anumite puteri hipostaziate. Aceste diferite puncte de vedere îşi au originea într-un ansamblu complex de interese, care sînt acelea ale unei specii legate de la început de anumite medii de socializare, şi anume: munca, limba şi dominaţia. Specia umană îşi asigură existenţa în sînul anumitor sisteme, organizînd împreună munca socială şi autoafirmarea printr-o convieţuire mediată de anumite tradiţii în cadrul comunicării în limbajul curent; şi, în sfîrşit, cu ajutorul anumitor identităţi ale eului care consolidează în fiecare stadiu al individuării conştiinţa individului în raportul său cu normele grupului. Astfel, interesele ce conduc cunoaşterea se regăsesc la nivelul diferitelor funcţii ale eului, care se adaptează la condiţiile sale de viaţă exterioare în procese de învăţare; care prin anumite procese de formare îşi găseşte locul în complexul de comunicare al unei anumite ambianţe sociale; care îşi construieşte identitatea în conflictul dintre cerinţe instinctuale şi constrîngerile societăţii. Aceste realizări reintră în forţele productive pe baza cărora o societate le acumulează; în tradiţia culturală în care o societate se interpretează pe ea însăşi; şi în legitimările pe care o societate le acceptă sau le critică. De aceea, *a treia mea teză* este următoarea: *interesele ce* *conduc cunoaşterea se formează în mediul muncii, în acela al limbii şi în acela al dominaţiei.*

Desigur că raporturile dintre cunoaştere şi interes nu sînt aceleaşi în fiecare dintre aceste categorii. Cu siguranţă, acea autonomie lipsită de orice presupoziţie, pe baza căreia cunoaşterea îşi însuşeşte realitatea în mod teoretic la început, pentru a fi apoi pusă în serviciul intereselor străine cunoaşterii, este, la acest nivel, întotdeauna o iluzie. Spiritul se poate însă întoarce asupra complexului de interese care a legat în prealabil subiectul şi obiectul — şi această întoarcere este rezervată doar autoreflecţiei. Aceasta este în stare să ajungă din urmă interesul, dacă nu să-l şi depăşească.

Nu este întîmplător faptul că criteriile autoreflecţiei sînt sustrase acestei stări de suspensie specifice, în care criteriile tuturor celorlalte procese de cunoaştere au nevoie de un examen critic. Ele sînt teoretic sigure. Năzuinţa de emancipare nu este doar o vagă idee, este ceva ce poate fi cunoscut *apriori*. Ceea ce ne detaşează de natură este tocmai singurul lucru pe care sîntem în măsură să-l cunoaştem potrivit naturii sale : *limba*. Cu structura limbii, năzuinţa de emancipare este pusă *pentru noi*. Cu prima propoziţie pronunţată se exprimă intenţia unui consens universal şi fără constrîngere. Emanciparea este singura idee pe care, în sensul tradiţiei filozofice, sîntem stăpîni. Poate din acest motiv, limbajul idealismului german, conform căruia conceptul de „raţiune" conţine ambele momente : al voinţei şi al conştiinţei, nu este cu totul depăşit. Raţiunea înseamnă în acelaşi timp voinţă de raţiune. În autoreflecţie, o cunoaştere de dragul cunoaşterii însăşi coincide cu interesul de emancipare. Interesul de cunoaştere emancipator are ca ţel împlinirea reflecţiei ca atare. Ca urmare, *a patra mea teză* este următoarea : *în puterea autoreflecţiei cunoaşterea şi interesul sînt identice.*

Desigur că abia într-o societate emancipată, care ar realiza emanciparea membrilor săi, comunicarea s-ar putea desfăşura ca dialog lipsit de dominaţie al tuturor cu toţi, căruia noi i-am împrumutat dintotdeauna modelul unei identităţi a eului constituită în reciprocitate, ca şi ideea unui acord veritabil. În acest sens, adevărul unui enunţ se întemeiază pe anticiparea unei vieţi reuşite. Iluzia ontologică a teoriei pure, în spatele căreia dispar interesele ce conduc cunoaşterea, întăreşte ficţiunea după care dialogul socratic ar fi universal şi în orice moment posibil. Filozofia a presupus de la început că cerinţa de emancipare pusă prin structura limbii nu era doar anticipată, ci deja reală. Tocmai teoria pură, care vrea să tragă totul din ea însăşi, devine prada unei exteriorităţi pe care a refulat-o ; ea devine ideologică. Abia atunci cînd filozofia descoperă în cursul dialectic al istoriei urmele violenţei, care a deformat totdeauna dialogul şi care a închis fără încetare căile unei comunicări lipsite de constrîngere, ea face să avanseze un proces, al cărui blocaj altminteri îl legitimează — adică progresul speciei umane către emancipare. Ca urmare, aş vrea să susţin, ca a *cincea teză*, propoziţia următoare : *unitatea cunoaşterii şi a interesului se confirmă într-o dialectică care reconstruieşte din urmele istorice ale dialogului reprimat ceea ce a fost reprimat.*

VII

Ştiinţele au păstrat ceva din filozofie : iluzia teoriei pure. Aceasta nu determină practica lor de cercetare, ci doar concepţia pe care ele şi-o fac despre ele însele. Şi, în măsura în care această autoînţelegere are o repercusiune asupra practicii lor, ea nu este lipsită de un sens pozitiv.

Este chiar o onoare pentru ştiinţe faptul că aplică metodele lor fără reflecţie asupra interesului care conduce cunoaşterea. În măsura în care ştiinţele nu ştiu ceea ce fac, ele sînt cu atît mai sigure de disciplina lor, adică de progresul lor metodic în interiorul unui cadru care nu este problematizat. Falsa conştiinţă are o funcţie protectoare căci, pe planul autoreflecţiei, ştiinţele nu au mijloacele de a asuma riscurile pe care le comportă conştientizarea solidarităţii ce există între cunoaştere şi interes. Dacă fascismul a putut compune acest monstru pe care îl reprezintă o „fizică naţională“, este pentru că iluzia obiectivistă lipsea. Ea ar fi fost de fapt în măsură să imunizeze ştiinţa împotriva periculoaselor atracţii ale unei reflecţii rătăcite.

Lauda obiectivismului are însă limite. Pe bună dreptate Husserl l-a criticat, chiar dacă n-a făcut-o într-o manieră adecvată. Din momentul în care iluzia obiectivistă ia caracterul afirmativ al unei concepţii despre lume, primejdia inconştienţei metodologice se transformă în virtutea îndoielnică a unei profesiuni de credinţă scientistă. Contrar convingerii lui Husserl, obiectivismul nu împiedică deloc ştiinţele să intervină în practica vieţii. Ele sînt integrate în aceasta într-un fel sau altul. Ele nu dezvoltă însă *ipso facto* eficacitatea lor la nivelul practic, în sensul unei raţionalităţi crescînde a acţiunii.

Concepţia pozitivistă pe care *ştiinţele nomologice* şi-o fac despre ele însele favorizează mai curînd substituirea acţiunii raţionale şi luminate prin tehnică. Ea dă o anumită orientare punerii în valoare a informaţiilor ştiinţifice în optica iluzorie că se va putea stăpîni practic istoria mărginindu-ne să dispunem tehnic de procesele obiectivate. Consecinţele unei autoînţelegeri obiectiviste a ştiinţelor nu sînt mai mici în cazul *ştiinţelor hermeneutice*. Un astfel de obiectivism stilizează o cunoaştere sustrasă însuşirii reflexive a tradiţiilor active, care în loc să-şi însuşească istoria, o aruncă în muzeu. Conduse de perspectiva obiectivistă a teoriei, care crede că oglindeşte faptele ca atare, ştiinţele nomologice şi ştiinţele hermeneutice se completează în ce priveşte consecinţele la nivelul practicii. Acestea din urmă fac din tradiţie ceva ce nu angajează la nimic, pe cînd primele cantonează practica exclusiv în domeniul acţiunii instrumentale pe fundamentul sterilizat al unei istorii suprimate. Dimensiunea în care subiecţii ce acţionează ar putea să se înţeleagă în mod raţional asupra obiectivelor şi scopurilor lor este astfel abandonată şi transferată obscurităţii simplei decizii, care este luată între scările de valori reificate şi puterile tulburi ale credinţei[13]. Dacă totuşi reflecţia care — ca şi filozofia antică — adoptă o atitudine obiectivistă faţă de istorie vine să pună stăpînire pe această dimensiune, abandonată de toate spiritele bune, atunci pozitivismul triumfă în cel mai înalt grad al său —, cum a fost cazul la Comte. Acesta este cazul cînd, într-o manieră care nu este critică, critica reneagă ea însăşi legăturile sale cu interesul de cunoaştere emancipator, în favoarea teoriei pure. Această critică excesivă proiectează la nivelul unei filozofii a istoriei, care furnizează maxime de acţiune dogmatică, procesul încă nedecis al progresului speciei umane. *Dar o filozofie a istoriei generatoare de orbire nu este decît opusul unui decizionism orb : partinitatea ordonată birocratic se acordă foarte bine cu acest gen de neutralitate axiologică răstălmăcită contemplativ.*

O critică ce risipeşte iluzia obiectivistă poate să acţioneze împotriva acestor consecinţe pe care o conştiinţă scientistă obtuză a ştiinţelor le are la nivelul practic[14]. Desigur că nu datorită virtuţilor unei *theoria* reînnoite vom putea rupe cu obiectivismul, cum credea Husserl, ci doar punînd în evidenţă ceea ce el ascunde, adică solidaritatea dintre cunoaştere şi interes. Filozofia rămîne credincioasă marii sale tradiţii tocmai renunţînd la aceasta. Înţelegerea conform căreia adevărul enunţurilor este în ultimă instanţă legat de orientarea către viaţa adevărată nu se mai poate apăra astăzi decît pe ruinele ontologiei. Desigur că această filozofie va rămîne şi ea o specialitate alături de ştiinţe şi în afara conştiinţei publice atîta timp cît moştenirea tradiţiei, pe care ea a abandonat-o într-un mod critic, se va perpetua în concepţia pozitivistă pe care ştiinţele o au despre ele însele.

1965

Note

1. *Schellings Werke*, ed. Schröter, Bd. III, p. 299.
2. Bruno Snell, *Theorie und Praxis*, în: *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955, p. 401 şi urm.; Georg Picht, *Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie*, în: *Evangelische Ethik*, 8. Jg. 1964, p. 321 şi urm.
3. *Traditionelle und kritische Theorie*, în: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Bd. VI, 1937, p. 245 şi urm.
4. Acest text a stat la baza prelegerii mele inaugurale la Universitatea Frankfurt, din 28 iunie 1965. Trimiterile bibliografice se limitează la cîteva indicii.
5. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, *Ges. Werke*, Bd. VI, Den Haag 1954.
6. Vezi G. Gäfgen, *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung*, Tübingen, 1963.
7. Această cale marchează cercetarea lui K. O. Apel, *Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie und das Problem der Geisteswissenschaften*, în: *Philosophisches Jahrbuch*, 72. Jg., München 1965, p. 239 şi urm.
8. Cf. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London 1959; şi studiul meu *Teoria analitică a ştiinţei şi dialectica*, în volumul de faţă.
9. Plec de la cercetările lui H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, Teil II.
10. E. Topitsch (Hrsg.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln 1965.
11. Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1956.
12. M. White, *Toward Reunion in Philosophy*, Cambridge 1956.
13. Vezi studiul meu *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung*, în: *Theorie und Praxis*, Neuwied 1967, p. 231 şi urm.
14. Herbert Marcuse a analizat pericolele unei reduceri a raţiunii la raţionalitatea tehnică şi ale unei reduceri a societăţii la dimensiunea dispunerii prin tehnică, în cartea sa *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1967. Într-un alt context, Helmut Schelsky a pus acelaşi diagnostic: „Odată cu civilizaţia ştiinţifică, care creează planificat însuşi omul, a apărut o nouă primejdie în lume: primejdia ca omul să nu se mai interpreteze decît în termenii de acţiune exterioară care modifică lumea, ca el să reducă toate lucrurile şi pe sine la

acest nivel obiectivat al unei acțiuni constructive și să trateze totul în acest spirit. Această nouă autoalienare a omului, care este susceptibilă de a-l priva de propria sa identitate și de identitatea altuia... este pericolul ca creatorul să se piardă în opera sa, constructorul în construcția sa. Omul se cutremură la ideea de a se transcende integral pe sine în obiectivitatea pe care el însuși a produs-o, într-o existență construită, și totuși lucrează neîncetat la ducerea mai departe a acestui proces al autoobiectivării științifice". (H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit.* Hamburg 1963, p. 299).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

TEHNICA ŞI ŞTIINŢA CA „IDEOLOGIE“ *

Lui Herbert Marcuse, cu ocazia aniversării a 70 de ani, la 19 iulie 1968

Max Weber a introdus conceptul de „raţionalitate“ pentru a determina forma activităţii economice în capitalism, a dreptului privat burghez şi a dominaţiei birocratice. Raţionalizare înseamnă, în primul rînd, extinderea domeniilor sociale care sînt supuse criteriilor deciziei raţionale. Acestui concept îi corespunde industrializarea muncii sociale, care are drept urmare pătrunderea criteriilor acţiunii instrumentale şi în alte domenii ale vieţii (urbanizarea modului de viaţă, tehnicizarea transportului şi comunicaţiei). În ambele cazuri este vorba de promovarea tipului acţiunii raţionale în raport cu un scop: într-un caz, raportat la organizarea mijloacelor, în celălalt caz, la alegerea între alternative. În cele din urmă, planificarea poate fi concepută ca o acţiune raţională în raport cu un scop, de treapta a doua: ea urmăreşte edificarea, îmbunătăţirea sau extinderea a însuşi sistemului acţiunii raţionale în raport cu un scop. „Raţionalizarea“ progresivă a societăţii se află în corelaţie cu instituţionalizarea progresului ştiinţific şi tehnic. În măsura în care tehnica şi ştiinţa pătrund în domeniile instituţionale ale societăţii şi transformă prin aceasta înseşi instituţiile, vechile legitimări sînt scoase din funcţiune.

---

* Din volumul *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968.

Secularizarea și „laicizarea" imaginilor asupra lumii ce orientează acțiunea, ale tradiției culturale în ansamblul ei, sînt reversul unei „raționalități" crescînde a acțiunii sociale.

I

Herbert Marcuse a plecat de la această analiză pentru a demonstra că conceptul formal al raționalității, pe care Max Weber l-a abstras din acțiunea rațională în raport cu un scop a întreprinzătorului capitalist și a muncitorului industrial salariat, din cea a persoanei juridice abstracte și a funcționarilor administrației moderne și l-a stabilit prin raportare la criteriile științei precum și ale tehnicii, are implicații de conținut determinate. Marcuse este convins că în ceea ce Max Weber a numit „raționalitate" nu este „raționalitate" ca atare, ci numai o formă determinată a dominației politice tăinuite, impusă în numele raționalizării. Deoarece raționalitatea de acest fel se extinde asupra alegerii juste între alternative, folosirii adecvate a tehnologiilor și organizării sistemelor conform unui scop (în raport cu obiective *stabilite* în situații *date*), constelația intereselor la nivelul de ansamblu al societății, la care se aleg strategiile, se folosesc tehnologiile și se organizează sistemele, se sustrage reflecției și unei reconstrucții raționale. Acea raționalitate se extinde, în afară de aceasta, numai asupra relațiilor dispunerii tehnice posibile și pretinde, în consecință, un tip de acțiune ce implică dominația asupra naturii sau societății. După însăși structura ei, acțiunea rațională în raport cu un scop este exercitare a controlului. De aceea, „raționalizarea" relațiilor de viață după criteriile acestei raționalități înseamnă același lucru cu instituționalizarea unei dominații care nu iese în evidență ca dominație politică: rațiunea tehnică a unui sistem social bazat pe acțiunea rațională în raport cu un scop nu pierde, prin aceasta, conținutul ei politic. Critica pe care Marcuse o face lui Max Weber ajunge la concluzia: „Conceptul de rațiune tehnică este, poate, el însuși ideologie. Nu numai aplicarea ei, ci tehnica însăși este dominație (asupra naturii și asupra omului), o dominație metodică, științifică, calculată și calculatoare. Anumite scopuri și interese ale dominației nu sînt abia «ulterior» și din afară impuse tehnicii, ele sînt cuprinse deja în construcția aparatului tehnic; tehnica este întotdeauna un proiect social-istoric; aici se proiectează ce are de gînd să facă societatea — și interesele care o domină — cu oamenii și cu lucrurile. Un asemenea «scop» al dominației este «material» și, ca atare, ține de forma însăși a rațiunii tehnice“ [1].

Încă în 1956 Marcuse atrăsese atenția, într-un cu totul alt context, asupra tendinței dominației în societățile capitaliste avansate de a pierde caracterul exploatator-opresiv și de a deveni „rațională“, fără însă ca dominația politică să dispară: „Dominația este condiționată doar de capacitatea și interesul de a menține aparatul ca întreg și de a-l extinde“ [2]. Raționalitatea dominației se măsoară în menținerea funcționării unui sistem care își poate permite să transforme creșterea forțelor de producție, ce se leagă de progresul științifico-tehnic, în bază a legitimării sistemului, deși, pe de altă parte, nivelul forțelor de producție indică un potențial în raport cu care „renunțările și coercițiile pe care le suferă indivizii apar mereu mai iraționale, de prisos“ [3]. Marcuse consideră că represiunea ce a devenit obiectiv de prisos poate fi recunoscută în „supunerea intensificată a indivizilor față de cerințele uriașului aparat de producție și distribuție, în deprivatizarea timpului liber și amestecul nediferențiabil al muncii sociale constructive și al muncii sociale destructive“. În mod paradoxal însă această represiune poate să dispară din conștiința populației, pentru că legitimarea dominației a dobîndit un caracter nou: în cazul dat, referința la „productivitatea și stăpînirea naturii care cresc continuu și care asigură indivizilor condiții de viață mereu mai confortabile“.

Creşterea forţelor de producţie, instituţionalizată odată cu progresul ştiinţifico-tehnic, întrece orice proporţii istoriceşte cunoscute. Din această situaţie cadrul instituţional îşi extrage şansa sa de legitimare. Ideea conform căreia relaţiile de producţie ar putea fi apreciate prin raportare la potenţialul forţelor de producţie desfăşurate este înlăturată datorită faptului că relaţiile de producţie existente sînt *prezentate* ca formă de organizare *necesară din punct de vedere tehnic* într-o societate raţionalizată. „Raţionalitatea", în sensul lui Max Weber, îşi arată aici dublul ei caracter: ea nu mai este doar criteriul critic de măsurare a nivelului forţelor de producţie, pe baza căruia poate fi demascată represiunea, devenită obiectiv de prisos, a relaţiilor de producţie istoriceşte depăşite, ci şi, în acelaşi timp, criteriul apologetic pe baza căruia aceleaşi relaţii de producţie pot fi justificate drept cadre instituţionale indispensabile din punct de vedere funcţional. Mai mult: în relaţie cu posibilitatea folosirii ei apologetice, „raţionalitatea" îşi atenuează calitatea de criteriu al criticii şi este degradată la nivel de simplu corectiv în *interiorul* sistemului. De acum, tot ceea ce se mai poate spune este că societatea ar fi „fals programată". La nivelul dezvoltării lor tehnico-ştiinţifice, forţele de producţie par să intre într-un nou raport cu relaţiile de producţie: ele nu mai funcţionează pentru o conştiinţă politică ca bază pentru critica legitimărilor existente, ci devin ele însele bază de legitimare. Acest fapt Marcuse îl consideră ca ceva nou pe planul istoriei universale. Dacă aşa stau lucrurile, nu cumva trebuie să socotim raţionalitatea care este încorporată în sistemele acţiunii raţionale în raport cu un scop drept o raţionalitate limitată într-un mod specific? Nu cumva raţionalitatea ştiinţifică şi tehnică a preluat în sine un *apriori* de conţinut, constituit istoric şi deci trecător, încît ea nu poate fi redusă la regulile invariante ale logicii şi ale acţiunii care se măsoară după criteriul succesului? Marcuse răspunde afirmativ la această întrebare: „Principiile ştiinţei moderne erau *apriori* structurate în așa manieră încît ele puteau servi ca instrumente conceptuale pentru un univers al controlului productiv efectuat automat: operaționalismului teoretic îi corespunde în cele din urmă un operaționalism practic. Metoda științifică, care a permis stăpînirea mereu mai eficace a naturii, a oferit de asemenea conceptele pure ca și instrumentele pentru o dominație mereu mai eficace a omului asupra omului prin *intermediul* stăpînirii naturii... Astăzi dominația se permanentizează și se extinde nu numai prin intermediul tehnologiei, ci și *ca tehnologie*, și aceasta oferă puterii politice expansive, care absoarbe toate domeniile culturii, marea sa legitimare. În acest univers tehnologia oferă de asemenea marea raționalizare a privării omului de libertate și demonstrează imposibilitatea «tehnică» ca omul să fie autonom, să-și determine el însuși viața sa. Căci această absență a libertății nu apare nici ca ceva irațional, nici ca ceva determinat politic, ci mai curînd ca subordonare față de aparatul tehnic care extinde confortul existenței și ridică productivitatea muncii. În acest fel, raționalitatea tehnologică nu pune în cauză legitimitatea dominației, ci mai curînd o apără, iar orizontul instrumentalist al rațiunii se deschide spre o societate totalitară de un fel rațional" [4].

„Raționalizarea" lui Max Weber este nu numai un proces pe termen lung de schimbare a structurilor sociale, ci și, în același timp, o „raționalizare" în sensul lui Freud: adevăratul motiv, care este cel al menținerii unei dominații obiectiv depășite, este mascat prin referința la imperative tehnice. Această referință este posibilă numai pentru că raționalitatea științei și tehnicii este imanent una a dispunerii de lucruri, o raționalitate a dominației.

Acest concept, conform căruia raționalitatea științei moderne este o formație istoricește determinată, Marcuse îl datorează atît analizei lui Husserl asupra crizei științei europene, cît și „destrucției" metafizicii occidentale a lui Heidegger. Într-un context materialist, Bloch a desfășurat punctul de vedere conform căruia în condițiile capita-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

lismului raţionalitatea ştiinţei răpeşte tehnicii moderne inocenţa unei pure forţe de producţie. Cu toate acestea, abia Marcuse face din „conţinutul politic al raţiunii tehnice“ punctul de plecare analitic al unei teorii a societăţii capitaliste tîrzii. Deoarece el nu numai că dezvoltă acest punct de vedere pe plan filozofic, ci ar vrea totodată să-l verifice prin analiza sociologică, se pot indica dificultăţile de care se loveşte o astfel de concepţie. Aici aş vrea să arăt doar o ambiguitate care apare chiar în analiza lui Marcuse.

II

Dacă fenomenul pe care Marcuse îl ia ca punct de plecare în analiza societăţii pe care o întreprinde — *împletirea specifică a tehnicii şi dominaţiei*, a raţionalităţii şi asupririi — nu ar putea fi interpretat altfel decît în sensul că în *apriori*-ul material al ştiinţei şi tehnicii se află o imagine asupra lumii, un „proiect“, cum spune Marcuse, preluîndu-l pe fenomenologul Sartre, determinat de interesele de clasă şi de o situaţie istorică, atunci o emancipare nu ar putea fi concepută fără revoluţionarea ştiinţei şi tehnicii. În unele locuri Marcuse este tentat să urmeze această idee a unei ştiinţe noi, în consonanţă cu promisiunea unei „resurecţii a naturii oprimate“, temă ce provine din mistica iudaică şi protestantă : un topos care, aşa cum se ştie, a pătruns prin intermediul pietismului suab în filozofia lui Schelling (şi Baader), revine la Marx în *Manuscrisele pariziene*, iar astăzi determină ideea centrală a filozofiei lui Bloch şi, în formă reflectată, întreţine, de asemenea, speranţele secrete ale lui Benjamin, Horkheimer şi Adorno. Nu altceva spune Marcuse : „Ceea ce încerc să demonstrez este că ştiinţa, *în virtutea metodei* şi conceptelor sale, a proiectat un univers în sînul căruia dominaţia asupra naturii a rămas legată de dominaţia asupra omului — legătură ce tinde să devină fatală acestui univers în ansamblul său. Concepută şi stăpînită ştiinţific, natura reapare în aparatul tehnic al producţiei şi destrucţiei care asigură şi ameliorează viaţa indivizilor şi care, în acelaşi timp, îi supune celor care sînt stăpînii aparatului. Astfel ierarhia raţională şi ierarhia socială se contopesc. Dacă aşa stau lucurile, o schimbare a direcţiei progresului, care să poată desface această legătură fatală, ar influenţa, de asemenea, însăşi structura ştiinţei — proiectul ştiinţei. Fără a pierde caracterul lor raţional, ipotezele ştiinţei s-ar dezvolta într-un context experimental esenţialmente diferit (cel al unei lumi pacificate) ; şi, în consecinţă, ştiinţa ar duce la *concepte ale naturii esenţialmente diferite* şi ar stabili *fapte esenţialmente diferite*“ [5].

În mod consecvent, Marcuse are în vedere nu numai o altă elaborare a teoriei, ci şi o metodologie a ştiinţei principial diferită de cea a ştiinţei existente. Cadrul transcendental în care natura ar deveni obiect al unei noi experienţe nu ar mai fi cel al cercului funcţional al acţiunii instrumentale. Dimpotrivă, punctul de vedere al dispunerii tehnice posibile de lucruri ar fi înlocuit cu un punct de vedere al solicitudinii şi grijii, ce ar elibera potenţialităţile naturii. „Există două feluri de dominaţie : una represivă şi alta eliberatoare“ [6]. Concepţiei lui Marcuse i se poate însă replica în acest punct că ştiinţa modernă ar putea fi concepută ca un proiect istoric singular numai dacă s-ar putea concepe cel puţin *un* proiect alternativ. Mai departe : o ştiinţă nouă, alternativă ar trebui să includă definiţia unei noi tehnici. Cu această observaţie revenim pe pămînt ; chiar dacă admitem că tehnica se reduce la un proiect, acest proiect ar fi un proiect al speciei umane *în ansamblul ei*, şi nu un proiect istoric care poate fi depăşit.

Arnold Gehlen a arătat, în mod convingător, cred, că există o corelaţie imanentă între tehnica cunoscută de noi şi structura acţiunii raţionale în raport cu un scop. Dacă înţelegem cercul funcţional al acţiunii controlate prin succes ca unire a deciziei raţionale şi a acţiunii instrumentale, atunci putem reconstrui istoria tehnicii din punctul de vedere al obiectivării treptate a acţiunii raţionale în raport cu un scop. În orice caz, dezvoltarea tehnicii face adecvat modelul de interpretare conform căruia specia umană ar fi proiectat părţile componente elementare ale cercului funcţional al acţiunii raţionale în raport cu un scop, care se situează mai întîi la nivelul organismului uman, una după alta, ca mijloace tehnice, şi s-a dispensat prin aceasta pe sine de aceste funcţii.[7] Au fost întărite şi înlocuite mai întîi funcţiile aparatului motor (mîini şi picioare), apoi producerea energiei (a corpului uman), în continuare, funcţiile aparatului senzorial (ochi, urechi, piele), şi, în sfîrşit, funcţiile centrului de comandă (creierul). Dacă avem în vedere faptul că dezvoltarea tehnicii urmează o logică ce corespunde structurii acţiunii raţionale în raport cu un scop şi controlate de succes — şi aceasta înseamnă : *structurii muncii* — atunci este de neînţeles cum am putea să renunţăm la tehnică şi în fapt la tehnica *noastră*, în favoarea unei tehnici calitativ diferite, atîta timp cît nu se schimbă organizarea naturii noastre şi cît trebuie să ne menţinem viaţa prin muncă socială şi cu ajutorul mijloacelor ce substituie munca.

Marcuse are în vedere alternativa unei alte *atitudini* faţă de natură, dar din aceasta nu se poate degaja ideea unei noi *tehnici*. În loc să tratăm natura ca *obiect* al dispunerii tehnice posibile, am putea-o întîlni ca *partener* al unei posibile interacţiuni. În loc de natură exploatată, am putea să o căutăm pe cea frăţească. Pe planul unei intersubiectivităţi încă incomplete, am putea atribui animalelor şi plantelor, chiar pietrelor, o oarecare subiectivitate şi am putea *comunica* cu natura în loc să o *prelucrăm* pur şi simplu şi fără cea mai mică comunicare. Şi o forţă de atracţie proprie — pentru a spune minimum — a păstrat desigur acea idee conform căreia o subiectivitate încă încătuşată a naturii nu poate fi descătuşată înainte de a elibera de orice dominaţie comunicarea oamenilor între ei. Numai dacă oamenii ar comunica neconstrînşi şi s-ar recunoaşte unul în altul, specia umană ar putea să recunoască natura ca un alt subiect — nu cum voia idealismul, ca al ei altul, ci ca altul acestui subiect.

Oricum ar fi, o natură care ar ieşi astfel din somnul ei nu ar putea însă înlocui în mod sigur realizările tehnicii, care sînt ca atare indispensabile. Alternativa propusă la tehnica existentă, proiectul naturii ca partener şi nu ca obiect, trimite la o structură de acţiune alternativă: ea trimite la interacţiunea mediată de simboluri, spre deosebire de acţiunea raţională în raport cu un scop. Aceasta înseamnă însă că cele două proiecte sînt proiecţii ale muncii şi limbajului, aşadar proiecte ale speciei umane în *ansamblul ei*, şi nu ale unei epoci determinate, ale unei clase determinate, ale unei situaţii care poate fi depăşită. La fel de puţin ca şi ideea unei noi tehnici rezistă ideea unei noi ştiinţe la o analiză consecventă, dacă aici se înţelege prin ştiinţă ştiinţa modernă, legată de punerea la punct a unor dispozitive care permit manipulări tehnice; şi pentru această funcţie, care este specifică ştiinţei, ca şi pentru progresul ştiinţific şi tehnic în general, nu există vreun substitut care să fie mai „uman".

Însuşi Marcuse pare să aibă îndoieli şi să se întrebe dacă are într-adevăr sens să relativizeze raţionalitatea ştiinţei şi tehnicii şi să facă din ea un simplu „proiect". În numeroase pasaje din *Omul unidimensional* el concepe totuşi revoluţionarea numai ca o schimbare a cadrului instituţional, care ar lăsa intacte forţele de producţie ca atare. Ar fi menţinută aşadar structura progresului ştiinţifico-tehnic şi ar fi schimbate doar valorile directoare. Valorile noi ar fi traduse în termeni de probleme ce pot fi soluţionate tehnic. Noul ar fi direcţia acestui progres, în timp ce raţionalitatea ca şi criteriu ar rămîne în ea însăşi neschimbată: „Ca univers de mijloace, tehnica poate să mărească atît slăbiciunea cît şi puterea omului. În stadiul actual el este probabil mai lipsit ca oricînd înainte de putere faţă de aparatul care este produsul său"[8].

Această frază restabileşte nevinovăţia politică a forţelor de producţie. Marcuse nu face aici decît să reia concepţia clasică asupra relaţiei dintre forţele de producţie şi relaţiile de producţie. Pe această cale însă nu ajunge să definească constelaţia relaţiilor noi, pe care urmărea s-o definească, după cum el nu a ajuns la această definire nici în cazul anterior, cînd afirma că forţele de producţie sînt cu totul corupte politic. Această „raţionalitate" a ştiinţei şi tehnicii este cu totul particulară deoarece, pe de o parte, ea se caracterizează printr-un potenţial crescut de forţe de producţie, care continuă, ca şi în trecut, să pună în pericol cadrul instituţional, şi, pe de altă parte, ea furnizează *totodată* un criteriu de legitimare a relaţiilor de producţie care blochează acest potenţial. Nu se realizează o descriere satisfăcătoare a unei asemenea raţionalităţi şi a acestei dualităţi care îi este proprie nici printr-o istorizare a conceptului sau întoarcere la concepţia ortodoxă şi nici recurgînd la modelul *păcatului originar* sau la cel al *nevinovăţiei* progresului ştiinţific şi tehnic. Cea mai bună formulare a acestei probleme îmi pare a fi următoarea : „*Apriori*-ul tehnologic este şi *apriori* politic, în măsura în care transformarea naturii o implică pe cea a omului şi în care «creaţiile omeneşti» provin dintr-un ansamblu social şi se întorc în el. Se poate totuşi spune că maşinăria universului tehnologic este «ca atare» indiferentă faţă de scopurile politice — ea poate doar revoluţiona sau frîna o societate. Un calculator electronic poate sluji în egală măsură unei administraţii capitaliste şi unei administraţii socialiste ; un ciclotron poate fi o unealtă la fel de eficientă în război sau într-o activitate paşnică... Oricum, cînd tehnica devine forma universală a producţiei materiale, ea circumscrie o întreagă cultură ; ea proiectează o totalitate istorică — un «univers»" [9].

Dificultatea pe care Marcuse doar o maschează prin folosirea expresiei de conţinut politic al raţiunii tehnice constă în a determina cu exactitate sub aspect categorial ce se cuprinde în aserţiunea conform căreia forma raţională a ştiinţei şi tehnicii, altfel spus raţionalitatea încorporată în sistemele acţiunii raţionale în raport cu un scop, se lărgeşte şi capătă dimensiunile unei forme de viaţă, ale unei „totalităţi istorice", ale unei lumi trăite. Max Weber a căutat să indice şi să explice acelaşi proces ca o raţionalizare a societăţii. Consider că nici Max Weber, nici Herbert Marcuse nu au ajuns să-şi dea seama în mod satisfăcător de acest proces. De aceea, încerc să reformulez conceptul lui Max Weber al raţionalizării într-un alt sistem de referinţă, pentru a putea discuta pe această bază critica adresată de Marcuse lui Max Weber şi teza sa cu privire la dubla funcţie a progresului ştiinţifico-tehnic (ca forţă de producţie şi ca ideologie). Propun o schemă de interpretare care poate fi introdusă în cadrul unui eseu, dar nu poate fi verificată riguros sub aspectul măsurii în care ar putea fi utilizată. De aceea, generalizările istorice nu vor servi decît pentru ilustrarea acestei scheme ; ele nu ar putea înlocui desfăşurarea completă a interpretării înseşi.

III

Cu ajutorul conceptului de „raţionalizare" Max Weber a încercat să formuleze repercusiunile progresului ştiinţifico-tehnic asupra cadrului instituţional al societăţilor care sînt angajate într-un proces de „modernizare". Interesul său este aici cel al sociologiei tradiţionale. Cuplurile conceptuale pe care aceasta le-a tematizat gravitează în jurul aceleiaşi probleme : cum se poate construi un model conceptual al schimbărilor instituţionale impuse de extensiunea subsistemelor acţiunii raţionale în raport cu un scop. Statut şi contract, comunitate şi societate, solidaritate mecanică şi organică, grupuri informale şi formale, relaţii primare şi secundare, cultură şi civilizaţie, dominaţie tradiţională şi birocratică, asociaţii sacre şi profane, societate militară şi industrială, stare şi clasă etc. sînt tot atîtea cupluri conceptuale şi tot atîtea tentative de a concepe schimbările structurale ale cadrului instituțional al unei societăți aflate în trecere către o societate modernă. Chiar și catalogul alternativelor posibile în orientarea în raport cu valorile, propus de Parsons, face parte din acest șir de încercări, chiar dacă într-un fel nemărturisit. Parsons pretinde că lista sa prezintă sistematic alternativele de decizie între diferite orientări în raport cu diferite valori în funcție de care subiectul este obligat să aleagă, *oricare ar fi* acțiunea și oricare ar fi contextul istoric sau cultural particular. Examinînd însă această listă, este dificil să nu se sesizeze care este parametrul istoric ce stă la baza acestei problematizări. Cele patru cupluri ce desemnează orientări alternative în raport cu valorile :

affectivity	versus	affective neutrality
particularism	versus	universalism
ascription	versus	achievement
diffuseness	versus	specifity

care trebuie să epuizeze *toate* deciziile fundamentale posibile, sînt în fapt elaborate în funcție de *un* proces istoric determinat. Ele determină anume dimensiunile relevante ale schimbării atitudinilor dominante în trecerea de la o societate tradițională la o societate modernă. Efectiv, în subsistemele acțiunii raționale în raport cu un scop este solicitată mai curînd o orientare în funcție de o amînare a gratificațiilor, în funcție de norme universale, în funcție de performanța individuală și de o stăpînire activă a lucrurilor și, în sfîrșit, în funcție de relațiile specifice și analitice, decît în funcție de orientările contrare.

Pentru a putea reformula ceea ce Max Weber a numit „raționalizare“, aș dori să depășesc această tratare subiectivă pe care Parsons o împărtășește împreună cu Max Weber și să propun un alt cadru conceptual. Voi lua ca punct de plecare distincția fundamentală dintre *muncă și interacțiune* [10].

Prin „muncă“ sau *acțiune rațională în raport cu un scop* înțeleg fie o acțiune instrumentală, fie

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

o alegere raţională, fie o combinaţie a celor două. Acţiunea instrumentală se orientează după *reguli tehnice*, care se bazează pe o cunoaştere empirică. Aceste reguli implică în fiecare caz prognoze condiţionate asupra evenimentelor observabile, atît fizice cît şi sociale. Prognozele se pot dovedi întemeiate sau false. Comportamentul alegerii raţionale se orientează după *strategii* care se bazează pe o cunoaştere analitică. Ele implică derivate de reguli de preferinţă (sisteme de valori) şi maxime generale. Aceste propoziţii sînt derivate fie corect, fie fals. Acţiunea raţională în raport cu un scop realizează ţeluri definite în condiţii date, dar, în timp ce acţiunea instrumentală organizează mijloace care sînt adecvate sau neadecvate, după criteriile unui control eficace al realităţii, acţiunea strategică depinde numai de o evaluare corectă a alternativelor de comportament posibile care rezultă exclusiv dintr-o deducţie stabilită prin referinţă la valori şi maxime.

Prin *acţiune comunicativă* înţeleg, pe de altă parte, o interacţiune mijlocită simbolic. Ea se orientează după norme valabile în mod obligatoriu, norme care definesc aşteptările reciproce de comportament şi care trebuie să fie înţelese şi recunoscute de cel puţin doi subiecţi care acţionează. Normele sociale sînt întărite prin sancţiuni. Sensul lor se obiectivează în comunicarea care se stabileşte în limbajul curent. În timp ce valabilitatea regulilor tehnice şi a strategiilor depinde de validitatea propoziţiilor empiric adevărate sau analitic juste, valabilitatea normelor sociale este întemeiată numai în intersubiectivitatea înţelegerii asupra intenţiilor şi este asigurată prin recunoaşterea generală a obligaţiilor. În ambele cazuri încălcarea regulii are consecinţe diferite. Un comportament *incompetent*, care încalcă regulile tehnice verificate sau strategiile adecvate, este condamnat *per se*, datorită insuccesului, la ineficienţă; „sancţiunea“ este cuprinsă, putem spune, în eşec. Un comportament *deviant*, care încalcă normele valabile, declanşează sancţiuni care sînt legate de reguli doar în mod exterior, adică prin convenţii. Regulile însuşite ale acţiunii raţionale în raport cu un scop ne înzestrează cu disciplina *dexterităţilor*, normele interiorizate ne înzestrează cu *structuri de personalitate.* Dexterităţile ne fac în stare să rezolvăm probleme, motivaţiile ne permit să realizăm conformitatea cu normele. Diagrama ce urmează rezumă definiţiile ; ele necesită o explicaţie mai exactă pe care nu o pot da în acest loc. Nu este luată în considerare mai întîi coloana de jos ; ea aminteşte de problema pentru a cărei soluţionare introduc distincţia între muncă şi interacţiune.

	cadrul instituţional ; interacţiune mijlocită simbolic	sistem al acţiunii raţionale în raport cu un scop (instrumentală sau strategică)
reguli orientatoare de acţiune	norme sociale	reguli tehnice
planul definiţiei	limbajul curent împărtăşit intersubiectiv	limbaj independent de context
felul definiţiei	aşteptări de comportament reciproce	prognoze condiţionate, imperative condiţionate
mecanisme de dobîndire	internalizarea rolurilor	însuşirea de dexterităţi şi calificări
funcţia tipului de acţiune	menţinerea instituţiilor (conformitatea cu normele pe baza unei consolidări reciproce)	soluţionarea de probleme (atingerea ţelului, definită în termenii relaţiilor scop-mijloc)
sancţiuni la încălcarea regulilor	puniţie pe baza sancţiunilor convenţionale : eşec în faţa autorităţii	insucces : eşec în faţa realităţii
„raţionalizare"	emancipare, individuare ; extinderea comunicării emancipate de dominaţie	creşterea forţelor de producţie ; extinderea puterii de dispunere tehnică

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Mînuind cele două tipuri de acţiune putem distinge sistemele sociale după criteriul predominanţei acţiunii raţionale în raport cu un scop sau interacţiunii. Cadrul *instituţional* al unei societăţi constă în norme care conduc interacţiunile mijlocite prin limbă. Există însă subsisteme, cum sînt sistemul economic sau aparatul de stat, ca să rămînem la exemplele lui Max Weber, în care sînt instituţionalizate, în esenţă, principii ale acţiunii raţionale în raport cu un scop. Dimpotrivă, există subsisteme, cum sînt familia sau înrudirea, care sînt desigur legate de o mulţime de funcţii şi dexterităţi, dar se sprijină, în esenţă, pe regulile morale ale interacţiunii. Astfel că, aş distinge pe planul analitic, într-un mod general, între 1) *cadrul instituţional* al unei societăţi sau al lumii vieţii socio-culturale şi 2) *subsistemul acţiunii raţionale în raport cu un scop* care se află „intercalat" în acesta. În măsura în care acţiunile sînt determinate de cadrul instituţional, ele sînt în acelaşi timp dirijate şi impuse prin aşteptările de comportament sancţionate şi reciproc „implicate". În măsura în care sînt determinate de subsistemul *acţiunii* raţionale în raport cu un scop, ele urmează modelele acţiunii instrumentale sau strategice. Desigur că numai prin instituţionalizare nu se poate obţine întotdeauna garanţia că ele se conformează efectiv, cu o probabilitate suficientă, regulilor tehnice determinate şi strategiilor aşteptate.

Conceptul „raţionalizării" al lui Max Weber îl putem reformula cu ajutorul acestor distincţii.

IV

Termenul de „societate tradiţională" s-a încetăţenit ca titlu pentru toate sistemele sociale ce corespund în general criteriilor culturilor clasice (civilisations). Acestea reprezintă o treaptă determinată în istoria dezvoltării speciei umane. Ele se deosebesc de formele de societate anterioare: 1) prin existenţa unei forţe de dominaţie centralizată (organizarea statală a dominaţiei faţă de organi-

BCU Cluj / Central University Library

zația tribală) ; 2) prin scindarea societății în clase socio-economice (împărțirea gratificațiilor compensatoare și a sarcinilor sociale între indivizi după apartenența de clasă și nu după criterilie relațiilor de înrudire) ; 3) prin existența unei imagini centrale asupra lumii (mit, religie evoluată) avînd drept scop o legitimare eficace a dominației. Culturile clasice sînt stabilite pe baza unei tehnici relativ dezvoltate și a unei organizări a proceselor producției sociale prin diviziunea muncii, care permit un plusprodus, un excedent în raport cu satisfacerea trebuințelor nemijlocite și elementare. Ele datorează existența lor soluționării problemei care se pune abia cu producerea unui plusprodus, și anume, problema de a distribui *inegal* și totuși *legitim* bogăția și munca, după alte criterii decît cele pe care le pune la dispoziție un sistem de înrudire [11].

Pentru contextul în care discutăm este relevantă împrejurarea că aceste culturi clasice, ce au la bază o economie dependentă de agricultură și manufactură, au tolerat înnoirile tehnice și îmbunătățirile organizatorice, în ciuda diferențelor de nivel, numai înăuntrul unor granițe determinate. Ca cifră index pentru granițele tradiționale ale desfășurării forțelor de producție am în vedere faptul că pînă înainte cu aproximativ două secole nici unul din marile sisteme sociale nu a produs anual mai mult decît echivalentul a maximum 200 de dolari pe individ. Modelul stabil al unui mod de producție precapitalist, al unei tehnici preindustriale și al unei științe premoderne face posibilă o relație tipică a cadrului instituțional cu subsistemul acțiunii raționale în raport cu un scop : aceste subsisteme, care se dezvoltă ca rezultat al sistemului muncii sociale și al stocului de cunoștințe valorificabile tehnic cumulat în acesta, nu au atins niciodată, în ciuda progreselor considerabile, acel grad de extindere încît „raționalitatea“ lor să devină o primejdie deschisă pentru autoritatea tradițiilor culturale legitimatoare de dominație. Expresia „societate tradițională“ se raportează la împrejurarea în care cadrul institu-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

țional se întemeiază pe baza de legitimare necontestată dată de interpretări mitice, religioase sau metafizice ale realității în ansamblul ei — atît cosmosul cît și societatea. Societăți „tradiționale" există atîta timp cît dezvoltarea subsistemelor acțiunii raționale în raport cu un scop se menține *înăuntrul granițelor acțiunii legitimatoare* a tradițiilor culturale[12]. Aceasta întemeiază o „preeminență" a cadrului instituțional, care nu exclude orice restructurare în urma unui potențial excedentar de forțe de producție, dar exclude disoluția critică a *formei* tradiționale a legitimării. Această inatacabilitate este un criteriu semnificativ pentru delimitarea societăților tradiționale de cele care au pășit pragul ce duce spre modernizare.

„Criteriul preeminenței" se poate aplica la toate societățile divizate în clase, organizate statal, care sînt caracterizate prin aceea că validitatea culturală a tradițiilor intersubiectiv împărtășite (care legitimează o ordine a dominației existentă) nu este pusă sub semnul întrebării explicit și sistematic după criteriile raționalității universal valabile, fie că este vorba de relații scop-mijloc instrumentale ori strategice. Abia din momentul în care modul de producție capitalist a dotat sistemul economic cu un mecanism de reglare ce asigură creșterea continuă pe termen lung și, este adevărat, nu fără crize a productivității muncii, introducerea de noi tehnologii și strategii, *înnoirea* ca atare, este *instituționalizată*. Modul de producție capitalist poate fi conceput, așa cum au propus Marx și Schumpeter, fiecare în felul său, ca mecanism care garantează o *permanentă* extindere a subsistemului acțiunii raționale în raport cu un scop și zdruncină astfel tradiționala „preeminență" a cadrului instituțional față de forțele de producție. Capitalismul este, la scara istoriei mondiale, primul mod de producție care a instituționalizat creșterea economică autoreglată ; el a declanșat pentru prima dată un industrialism care s-a putut dezlega de cadrul instituțional al capitalismului și a putut stabili alte mecanisme decît cele ale valorificării private a capitalului.

Pragul dintre societatea tradiţională şi societatea intrată în procesul modernizării *nu* este caracterizat prin aceea că sub presiunea forţelor de producţie relativ dezvoltate este impusă o transformare structurală a cadrului instituţional — acesta este mecanismul istoriei dezvoltării speciei de la început. Nou este mai curînd un nivel al dezvoltării forţelor de producţie care permanentizează extinderea subsistemului acţiunii raţionale în raport cu un scop şi pune prin aceasta sub semnul întrebării forma clasică a legitimării dominaţiei prin interpretări cosmologice ale lumii. Aceste imagini mitice, religioase şi metafizice ale lumii se supun logicii relaţiilor interacţiunii. Ele dau răspuns la probleme centrale ale umanităţii ; cele ale convieţuirii şi ale istoriei individuale a vieţii. Temele lor sînt justiţia şi libertatea, violenţa şi opresiunea, satisfacţia şi fericirea, mizeria şi moartea. Categoriile lor sînt victoria şi înfrîngerea, iubirea şi ura, mîntuirea şi osînda. Logica lor se măsoară după gramatica unei comunicări deformate şi după cauzalitatea fatală a simbolurilor disociate şi a mobilurilor reprimate[13]. În pragul epocii moderne, raţionalitatea jocurilor de vorbire asociată activităţilor de comunicare se află confruntată cu o raţionalitate a relaţiilor scop-mijloc care se leagă de acţiunea instrumentală şi strategică. De îndată ce se poate ajunge la această confruntare începe sfîrşitul societăţii tradiţionale : forma tradiţională de legitimare a dominaţiei nu mai funcţionează.

Capitalismul este definit printr-un mod de producţie care nu numai că pune această problemă, dar o şi dezleagă. El oferă o legitimare a dominaţiei care nu mai coboară din cerul tradiţiei culturale, ci poate fi stabilită pe baza muncii sociale. Instituţia pieţei, în care proprietarii privaţi schimbă mărfuri, inclusiv piaţa în care persoanele private lipsite de proprietate schimbă, ca unică marfă, forţa de muncă, corespunde justiţiei echivalenţei relaţiilor de schimb. Cu această categorie a reciprocităţii, ideologia burgheză face ea însăşi, dintr-un raport propriu acţiunii comunicative, baza legitimării. Dar aici principiul reciprocităţii este însuşi principiul de organizare al proceselor sociale de producţie şi reproducţie. De aceea, dominaţia politică poate fi de acum legitimată „de jos“, şi nu „de sus“ (prin apelul la tradiţia culturală).

Dacă plecăm de la ideea că scindarea unei societăţi în clase socio-economice se întemeiază pe o repartiţie diferenţială pe grupuri sociale a mijloacelor de producţie semnificative, iar această repartiţie revine din nou la instituţionalizarea relaţiilor de putere socială, atunci se poate admite că acest cadru instituţional a fost identic cu sistemul dominaţiei politice în toate culturile clasice: dominaţia tradiţională era dominaţie politică. Abia odată cu modul de producţie capitalist legitimarea cadrului instituţional este legată nemijlocit cu sistemul muncii sociale. Abia acum ordinea proprietăţii poate deveni dintr-o *relaţie politică* un *raport de producţie*, pentru că ea se legitimează prin raţionalitatea pieţei, a ideologiei societăţii bazate pe schimb şi nu, ca înainte, printr-o ordine de dominaţie legitimă. La rîndul său, sistemul dominaţiei poate fi justificat mai curînd în relaţiile de producţie legitime: acesta este conţinutul propriu al dreptului natural, de la Locke la Kant[14]. Cadrul instituţional al societăţii este numai mijlocit politic şi nemijlocit economic (statul constituţional burghez ca suprastructură).

Superioritatea modului de producţie capitalist asupra celor precedente este întemeiată în ambele: în instituirea unui mecanism economic care permanentizează durabil extinderea subsistemului acţiunii raţionale în raport cu un scop şi în crearea unei legitimări economice în temeiul căreia sistemul dominaţiei poate fi adaptat la noile cerinţe ale raţionalităţii acestui subsistem aflat în curs de dezvoltare. Acest proces de adaptare a fost conceput de Max Weber ca raţionalizare. Este însă posibil să distingem două tendinţe: o raţionalizare „de jos“ şi o raţionalizare „de sus“.

De jos provine o presiune permanentă la adaptare de îndată ce, prin instituţionalizarea unui

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

schimb teritorial de bunuri și forțe de muncă, pe de o parte, și prin întreprinderea capitalistă, pe de altă parte, noul mod de producție se impune. În sistemul muncii sociale este asigurat un progres cumulativ al forțelor de producție și, pornind de aici, o extindere orizontală a subsistemelor acțiunii raționale în raport cu un scop — desigur cu prețul crizelor economice. Prin aceasta raporturile tradiționale sînt supuse crescînd raționalității instrumentale sau strategice : organizarea muncii și a circulației economice, rețeaua transportului, a informațiilor și comunicației, instituțiile dreptului privat și, plecînd de la administrația financiară, birocrația statală. Apare astfel infrastructura unei societăți constrînse la modernizare. Ea se extinde treptat la toate domeniile vieții : armata, sistemul școlar, serviciile sanitare, chiar familia, și sfîrșește prin a impune, la oraș ca și la țară, o urbanizare a *formei* de viață, adică a subculturilor, care antrenează individul la a fi în stare în orice moment „să schimbe registrul“ și să treacă de la o relație de interacțiune la o acțiune rațională în raport cu un scop.

Presiunii la raționalizare ce vine *de jos* îi corespunde o presiune la raționalizare *de sus*, deoarece tradițiile legitimatoare de dominație și orientatoare de acțiune, mai cu seamă interpretările cosmologice ale lumii, pierd caracterul lor constrîngător datorită faptului că ele sînt confruntate cu criteriile noi ale raționalității în raport cu un scop. Ceea ce a fost numit de Max Weber drept secularizare are, pe această treaptă de generalizare, trei aspecte. Imaginile tradiționale asupra lumii și obiectivările pierd puterea și validitatea : 1) *ca* mit, *ca* religie oficială, *ca* rit tradițional, *ca* metafizică justificatoare, *ca* tradiție indubitabilă. Ele sînt în schimb transformate ; 2) în etici și credințe subiective care asigură obligativitatea privată a orientărilor moderne în raport cu valorile („etica protestantă“) ; 3) remaniate, ele devin construcții ce realizează ambele : o critică a tradiției și o reorganizare a materialului tradiției devenit astfel disponibil, după principiile dreptului formal și ale schimbului de echivalente (dreptul natural rațional). Legitimările devenite fragile sînt înlocuite prin altele noi care, pe de o parte, rezultă din critica dogmatismului interpretărilor tradiționale asupra lumii și pretind caracter științific, și, pe de altă parte, continuă să exercite funcții de legitimare și sustrag astfel relațiile de violență existente analizei și conștiinței publice. Abia astfel apar ideologiile în sens restrîns: ele înlocuiesc legitimările de dominație tradiționale în același timp în care ele se prezintă reclamîndu-se din știința modernă și se justifică ca și critică a ideologiei. Ideologiile apar în același timp cu critica ideologiei. În acest sens nu se poate vorbi de „ideologii“ preburgheze.

Știința modernă preia în acest context o funcție aparte. Spre deosebire de științele filozofice de tip tradițional, științele experimentale moderne se desfășoară din zilele lui Galilei într-un sistem de referință metodologic care oglindește punctul de vedere transcendental al dispunerii prin tehnică. Științele moderne produc, prin urmare, o cunoștință care, după *forma* sa (și nu după intenția subiectivă), este cunoștință valorificabilă tehnic, deși, în general, șansele de aplicare nu au apărut decît ulterior. O interdependență a științei și tehnicii nu există pînă spre sfîrșitul secolului al XIX-lea. Știința modernă nu a contribuit pînă atunci la a accelera dezvoltarea tehnică și, în consecință, nici la a constrînge de jos la raționalizare. Contribuția ei la procesul modernizării este mai curînd indirectă. Fizica nouă a interpretat filozofic natura și societatea în mod complementar, pe baza științelor naturii; ea a indus, ca să spunem așa, viziunea mecanicistă din secolul al XVII-lea asupra lumii. În acest cadru a fost întreprinsă reconstrucția dreptului natural clasic. Acest drept natural modern a fost baza revoluțiilor burgheze din secolele al XVII-lea, al XVIII-lea și al XIX-lea, care au abolit definitiv vechile legitimări ale dominației[15].

V

Pînă la mijlocul secolului al XIX-lea, în Anglia şi Franţa modul de producţie capitalist s-a impus atît de mult încît Marx putea recunoaşte în relaţiile de producţie cadrul instituţional al societăţii şi, în acelaşi timp, putea critica baza de legitimare a schimbului de echivalente. El a promovat critica ideologiei burgheze în forma *economiei politice*: teoria sa a valorii bazate pe muncă distrugea aparenţa libertăţii, cu care instituţia de drept a contractului liber de muncă masca raporturile de violenţă socială ce stau la baza relaţiei muncii salariate. Marcuse critică acum la Max Weber faptul că, neţinînd seama de această idee a lui Marx, a rămas la un concept abstract al raţionalizării, care, departe de a exprima conţinutul specific de clasă al adaptării cadrului instituţional la subsistemul acţiunii raţionale în raport cu un scop, aflat în plină desfăşurare, dimpotrivă, continuă a-l masca. Marcuse ştie că analiza lui Marx nu mai poate fi aplicată fără complicaţii la societatea capitalistă tîrzie, la care se referea Max Weber; luînd însă ca exemplu pe Max Weber, el voia să arate că dezvoltarea societăţii moderne în cadrul unui capitalism bazat pe intervenţia statului nu poate fi conceptualizată dacă capitalismul liberal nu a făcut în prealabil obiectul unei analize teoretice.

Începînd cu ultimul sfert al secolului al XIX-lea s-au conturat în ţările capitaliste cele mai avansate *două tendinţe de dezvoltare*: 1) o creştere a activităţii intervenţioniste a statului, care trebuie să asigure stabilitatea sistemului; 2) o interdependenţă crescîndă a cercetării şi tehnicii, care a transformat ştiinţele în principala forţă de producţie. Aceste două tendinţe destramă acea constelaţie a cadrului instituţional şi a subsistemului acţiunii raţionale în raport cu un scop, prin care se caracteriza capitalismul liberal. Astfel, unele condiţii relevante de aplicare a economiei politice, pe care Marx a formulat-o în mod întemeiat avînd în vedere capitalismul liberal, dispar. După părerea mea, pentru analiza constelaţiei schimbate, teza fundamentală a lui Marcuse, conform căreia tehnica şi ştiinţa preiau astăzi funcţii de legitimare a dominaţiei, oferă cheia.

Reglarea durabilă a procesului economic prin intervenţia statului a rezultat dintr-o reacţie de apărare contra unor disfuncţionalităţi periculoase pentru sistem, ce ameninţau capitalismul lăsat în voia lui, a cărui dezvoltare reală contrazicea atît de manifest propria sa idee despre o societate burgheză care se emancipează de dominaţie şi neutralizează puterea. Ideologia schimbului echitabil, care era de bază, pe care Marx a demascat-o din punct de vedere teoretic, eşua în practică. Forma privată a valorificării capitalului nu mai putea fi menţinută decît recurgînd la corectivele din partea statului, printr-o *politică* economică şi socială ce urmăreşte stabilizarea ciclurilor. Cadrul instituţional al societăţii a fost astfel repolitizat. El nu mai coincide astăzi nemijlocit cu raporturile de producţie, deci cu o ordine de drept privat ce garantează schimburile economice ale capitalismului şi dă garanţii generale în privinţa menţinerii ordinii în cadrul statului burghez. Cu aceasta însă raportul dintre sistemul economic şi sistemul dominaţiei politice s-a schimbat ; politica nu mai este *doar* un fenomen de suprastructură. Dacă societatea nu se mai menţine autoregulativ în mod autonom — şi acesta era propriu-zis noul în modul de producţie capitalist — ca o sferă ce preexistă statului şi stă la baza lui, atunci societatea şi statul nu mai stau într-o relaţie pe care teoria marxistă a determinat-o ca relaţie a bazei şi suprastructurii. În consecinţă, o teorie critică a societăţii nu mai poate fi realizată în forma exclusivă a unei critici a economiei politice. O perspectivă care izolează metodic legile mişcării economice ale societăţii nu poate pretinde să surprindă cadrul de ansamblu al societăţii, în categoriile sale esenţiale, decît atîta timp cît politica este determinată de baza economică şi nu invers, cînd aceasta trebuie înţeleasă ca funcţie a activităţii de stat şi a conflictelor care află o expresie politică. Pentru

Marx, *critica economiei politice* nu era o teorie a societăţii burgheze decît ca şi *o critică a ideologiei.* Din momentul în care ideologia schimbului echitabil eşuează, sistemul dominaţiei nu mai poate fi criticat cu referire nemijlocită la relaţiile de producţie.

După prăbuşirea acestei ideologii, dominaţia politică are nevoie de o nouă legitimare. Or, deoarece puterea exercitată indirect asupra procesului de schimb este la rîndul ei controlată de dominaţia organizată prestatal şi instituţionalizată statal, legitimarea nu mai poate fi derivată dintr-o ordine nepolitică, din relaţiile de producţie. Astfel reapare constrîngerea de a afla o legitimare directă, care exista în societăţile precapitaliste. Pe de altă parte, restaurarea dominaţiei nemijlocit politice (în forma tradiţională a legitimării pe baza tradiţiei culturale) a devenit imposibilă. Pe de o parte, tradiţiile şi-au pierdut, în orice caz, puterea ; pe de altă parte, în societăţile industriale dezvoltate nu mai este posibil a ignora rezultatele emancipării burgheze în raport cu dominaţia nemijlocit politică (drepturile fundamentale şi mecanismul sufragiului universal), decît în perioade de reacţiune. Dominaţia formal-democratică în sisteme capitaliste bazate pe intervenţia statului stă sub o cerinţă de legitimare care nu mai poate fi satisfăcută prin recursul la formele de legitimare preburgheze. De aceea, locul ideologiei liberului schimb *îl ia un program de compensaţie* care este orientat nu în funcţie de consecinţele sociale ale instituţiei pieţei, ci în funcţie de consecinţele sociale ale activităţii statului, preocupat să compenseze disfuncţiunile ce apar în libera desfăşurare a schimbului. El leagă momentul ideologiei burgheze a performanţei (care propriu-zis transferă de pe piaţă în sistemul şcolar acordarea unui statut după criteriile performanţei individuale) cu garanţia unui minim de bunăstare, cu perspectiva siguranţei locului de muncă, ca şi a stabilităţii venitului. Acest program de compensaţie pretinde sistemului de dominaţie să întreţină condiţiile stabilităţii unui sistem de ansamblu ce asigură o oarecare securitate pe plan social și unele șanse de promovare individuală și să remedieze riscurile creșterii economice. Aceasta implică un spațiu de manevră pentru stat în vederea intervenției, care permite să se asigure forma privată a valorificării capitalului și *loialitatea maselor la această formă*, cu prețul limitării instituțiilor de drept privat.

În măsura în care activitatea de stat se orientează spre stabilitatea și creșterea sistemului economic, politica ia un *caracter negativ* ; ea este orientată spre înlăturarea disfuncționalităților și evitarea riscurilor primejdioase pentru sistem, deci nu spre *realizarea unor scopuri practice*, ci spre *soluționarea unor probleme tehnice.* Asupra acestui aspect s-a oprit Claus Offe în comunicarea sa la Congresul de sociologie de la Frankfurt din acest an : „În această structură a raporturilor dintre economie și stat, «politica» degenerează într-o acțiune care nu se mai supune decît imperativelor de evitare, multiple și mereu reînnoite, în care masa informațiilor științifice diferențiate, ce provin din științele sociale, pe care le absoarbe sistemul politic, permite dealtfel a repera cu anticipație zonele de risc și, în același timp, a face față pericolelor actuale. Ceea ce este nou în această structură este faptul că... riscurile care amenință stabilitatea, ce fac parte integrantă din mecanismul de valorificare privată a capitalului pe piețe cu un înalt grad de organizare, care sînt însă riscuri asupra cărora este posibil a exercita controlul, indică acțiunile și măsurile preventive la care trebuie consimțit obligatoriu atîta timp cît ele pot fi puse în acord cu legitimările existente (adică cu programul de compensație)“ [16].

Offe sesizează că activitatea statului este limitată, prin aceste orientări preventive, la sarcini tehnice ce pot fi soluționate în mod pur administrativ, în așa fel că problemele practice sînt ca și suprimate. *Conținuturile practice sînt eliminate.*

Politica de tip vechi era obligată să se determine în relație cu scopuri practice deja prin forma de legitimare a dominației ; interpretările „vieții bune“ erau orientate către raporturile interacţiunii. Aceasta era valabil încă pentru ideologia societăţii burgheze. Programul de compensaţie dominant astăzi se raportează, dimpotrivă, numai la funcţionarea unui sistem dirijat. El exclude problemele practice şi, cu aceasta, discuţia asupra acceptării unor criterii care ar fi accesibile numai formării democratice a unei voinţe politice. Soluţia problemelor tehnice nu depinde de discuţia publică. Discuţiile publice ar putea mai curînd să problematizeze condiţiile marginale ale sistemului în interiorul căruia sarcinile activităţii statului se prezintă ca sarcini tehnice. Noua politică a intervenţionismului statal cere din această cauză o *depolitizare* a masei populaţiei. În măsura în care problemele practice sînt excluse, viaţa politică publică îşi pierde funcţiile. Pe de altă parte, cadrul instituţional al societăţii este separat mai departe de sistemul acţiunii raţionale în raport cu un scop. Organizarea sa este însă, ca şi înainte, o problemă a *praxis*-ului legat de comunicare şi nu o problemă care se pune numai *tehnicii* ghidate întotdeauna ştiinţific. Cu aceasta, punerea în paranteză a praxis-ului, care se leagă de noua formă a dominaţiei politice, nu este de la sine evidentă. Programul de compensaţie legitimator de dominaţie lasă nesatisfăcută o trebuinţă de legitimare decisivă : cum se poate face plauzibilă în ochii maselor propria lor depolitizare ? Marcuse putea răspunde aici : prin aceea că tehnica şi ştiinţa preiau, de asemenea, rolul unei ideologii.

VI

De la sfîrşitul secolului al XIX-lea se impune tot mai mult o altă tendinţă de dezvoltare ce marchează capitalismul tîrziu : *scientizarea tehnicii.* Presiunea instituţională pentru creşterea productivităţii muncii prin promovarea de noi tehnici a existat totdeauna în capitalism. Inovaţiile depindeau însă de descoperiri sporadice care puteau fi induse, la rîndul lor, de factori economici, dar care aveau încă un caracter istorico-natural. Această situaţie s-a schimbat însă în măsura în care dezvoltarea tehnică a fost cuplată cu progresul ştiinţelor moderne în forma conexiunii inverse. Cu cercetarea industrială în stil mare, ştiinţa, tehnica şi valorificarea au fost integrate într-un sistem. Ele se leagă între timp cu o cercetare contractată de către stat, care solicită în primul rînd progres ştiinţific şi tehnic pe plan militar. De aici informaţiile revin în sectoarele producţiei civile de bunuri. În acest fel tehnica şi ştiinţa devin prima forţă de producţie ; cu aceasta se schimbă condiţiile de aplicare a *teoriei valorii bazate pe muncă* a lui Marx. Nu mai are sens să se calculeze valoarea capitalurilor investite în cercetare şi dezvoltare pe baza valorii forţei de muncă necalificată (simplă) în timp ce progresul ştiinţifico-tehnic a devenit o sursă independentă de plusvaloare, în faţa căreia singura sursă de plusvaloare luată în considerare de către Marx — forţa de muncă a producătorului nemijlocit — pierde continuu din pondere [17].

Atîta timp cît forţele de producţie erau manifest legate de deciziile raţionale şi de acţiunile instrumentale ale oamenilor ce produc socialmente, ele puteau fi înţelese ca potenţial pentru o forţă de dispunere tehnică crescîndă, dar nu puteau fi confundate cu cadrul instituţional în care ele erau integrate. Potenţialul de forţe de producţie a luat totuşi, odată cu instituţionalizarea progresului ştiinţific şi tehnic, o formă care face ca în conştiinţa oamenilor să se *estompeze pînă la ştergere* dualismul muncii şi interacţiunii.

Într-adevăr, interesele sociale determină ca şi înainte direcţia, funcţiile şi rapiditatea progresului tehnic. Dar aceste interese definesc sistemul social în aşa măsură ca un întreg, încît ele coincid cu interesul pentru menţinerea sistemului. Forma privată a valorificării capitalului şi un sistem de repartizare a gratificaţiilor sociale prin care se asigură loialitatea maselor sînt *ca atare* sustrase discuţiei. Ca variabilă independentă apare atunci un progres cvasi-autonom al ştiinţei şi tehnicii, de care depinde în fapt cea mai importantă variabilă particulară a sistemului, creşterea economică. Rezultă astfel o perspectivă în care dezvoltarea sistemului social *pare* să fie determinată de logica progresului ştiinţifico-tehnic. Legitatea imanentă a acestui progres pare să producă coerciţii obiective de care o politică supusă trebuinţelor funcţionale trebuie să asculte. Or, odată ce această aparenţă s-a implantat efectiv, propaganda poate invoca rolul tehnicii şi ştiinţei pentru a explica şi legitima raţiunile pentru care în societăţile moderne un proces de formare democratică a voinţei politice asupra problemelor practice îşi pierde funcţiile şi trebuie înlocuit cu decizii plebiscitare asupra garniturilor de conducere ale personalului administrativ *alternative*. Această teză a tehnocraţiei a fost dezvoltată pe plan ştiinţific în diferite versiuni[18]. Mai important mi se pare faptul că ea a pătruns ca ideologie implicită şi în conştiinţa masei depolitizate a populaţiei şi poate desfăşura o putere legitimatoare[19]. Rezultatul specific al acestei ideologii constă în aceea că conştiinţa de sine a societăţii este detaşată de sistemul de referinţă al acţiunii instrumentale şi de conceptele interacţiunii mijlocite simbolic şi înlocuită printr-un model ştiinţific. În aceeaşi măsură, în locul conştiinţei de sine determinate cultural a unei lumi sociale intră autoreificarea oamenilor sub categoriile acţiunii raţionale în raport cu un scop şi a comportamentului adaptativ.

Modelul după care trebuie efectuată o reconstrucţie planificată a societăţii este preluat din teoria sistemelor. Este în principiu posibil să se conceapă şi să se analizeze întreprinderi şi organizaţii izolate, dar şi sisteme parţiale politice şi sistemul social în întregime, după modelul sistemelor autoregulative. Desigur că există o deosebire între a utiliza în scopuri analitice cadrele de referinţă cibernetice şi *a organiza* în funcţie de acest model un sistem social ca un sistem om-maşină. Transpunerea modelului analitic pe planul organizării sociale este însă cuprinsă deja în proiectul teoriei sistemelor. Dacă se urmează această intenţie a unei autostabilizări, analoagă instinctului, a sistemelor sociale, atunci rezultă perspectiva specifică potrivit căreia structura unuia dintre cele două tipuri de acţiune, adică cercul funcţional al acţiunii raţionale în raport cu un scop, nu numai că păstrează o preponderenţă faţă de raporturile instituţionale, ci şi absoarbe treptat acţiunea comunicativă ca atare. Dacă, împreună cu Arnold Gehlen, vedem logica interioară a dezvoltării tehnice în aceea că cercul funcţional al acţiunii raţionale în raport cu un scop se disociază treptat de substratul organismului uman şi se transpune pe planul maşinilor, atunci acea intenţie orientată tehnocratic ar putea fi înţeleasă ca o ultimă treaptă a acestei dezvoltări. Omul, în măsura în care el este *homo faber*, poate nu numai să se obiectiveze pentru prima oară complet şi să se afle confruntat cu actele sale, devenite independente în forma produselor sale ; el poate, ca *homo fabricatus*, să fie el însuşi integrat dispozitivelor sale tehnice dacă se ajunge să se reproducă structura acţiunii raţionale în raport cu un scop pe planul sistemelor sociale. Cadrul instituţional al societăţii, care a fost purtat pînă acum de un alt tip de acţiune, ar fi, potrivit acestei perspective, *absorbit*, la rîndul său, de subsistemele acţiunii raţionale în raport cu un scop care erau inculcate în el.

Desigur că în realitate această intenţie tehnocratică nu a cunoscut mai mult de un început de înfăptuire. Ea serveşte însă, pe de o parte, ca ideologie pentru noua politică care este orientată spre problemele tehnice cu preţul punerii în paranteză a problemelor practice ; pe de altă parte, ea se leagă incontestabil de anumite tendinţe de dezvoltare care pot să ducă la o lentă eroziune a ceea ce noi am numit cadrul instituţional. Dominaţia manifestă a statului autoritar se estompează în faţa coerciţiilor manipulative ale administraţiei tehnic-operative. Promovarea morală a unei ordini sancţionate şi, cu aceasta, a acţiunii comunicative, care este orientată spre sensul articulat lingvistic şi presupune interiorizarea normelor, cedează locul în măsură crescîndă formelor comportamentului condiţionat, în timp ce marile organizaţii intră ca atare mereu mai mult sub structura acţiunii raţionale în raport cu un scop. Societăţile industriale avansate par să se apropie de modelul unui control al comportamentului mai curînd prin stimuli externi decît prin norme. Dirijarea indirectă prin stimuli externi s-a extins, mai cu seamă în domeniile unei libertăţi subiective aparente (alegeri, consum, comportare în timpul liber). Marca social-psihologică a epocii se caracterizează mai puţin prin personalitate autoritară decît prin destructurarea supraeu-lui. O creştere a *comportamentului adaptativ* este însă numai reversul unei sfere a interacţiunii mijlocite prin limbă aflată în curs de disoluţie sub structura acţiunii raţionale în raport cu un scop. Pe plan subiectiv, acesteia îi corespunde dispariţia din conştiinţă — nu numai din ştiinţele omului, ci şi din conştiinţa omului însuşi — a diferenţei dintre acţiunea raţională în raport cu un scop şi interacţiune. Forţa ideologică a conştiinţei tehnocratice se confirmă în mascarea acestei diferenţe.

VII

Societatea capitalistă s-a schimbat în urma acestor două tendinţe de dezvoltare, la care ne-am referit, în aşa fel că două categorii fundamentale ale teoriei marxiste — lupta de clasă şi ideologia — nu mai pot fi aplicate fără reconsiderări.

Pe baza modului de producţie capitalist *lupta claselor sociale* abia s-a constituit ca atare şi s-a creat astfel o situaţie obiectivă ce a permis să se *recunoască* retroactiv structura de clasă a societăţilor tradiţionale. Acestea au o structură nemijlocit politică. Capitalismul bazat pe intervenţia statului, care s-a născut dintr-o reacţie la periclitarea sistemului, produsă de către conflictul de clasă deschis, estompează acest conflict. Sistemul capitalismului tîrziu se caracterizează atît de mult printr-o politică de evitare a conflictului, o politică ce asigură prin gratificaţii compensatoare loialitatea maselor ce depind de salariu, încît conflictul, inerent ca şi înainte structurii societăţii, datorită valorificării în forma economiei private a capitalului, rămîne, cu cea mai ridicată probabilitate, latent. El trece în spatele altor conflicte, care, desigur, sînt condiţionate la rîndul lor de modul de producţie, dar nu mai pot lua forma conflictelor de clasă. În comunicarea menţionată, Clauss Offe a analizat această stare de fapt paradoxală : conflicte deschise de interese sociale *se produc* cu atît mai mare probabilitate cu cît ele prezintă mai puţine pericole pentru sistem. Purtătoare de conflict sînt trebuinţele situate la periferia domeniilor de acţiune ale statului, deoarece ele sînt depărtate de conflictul central menţinut latent şi, prin urmare, nu se bucură în continuare de prioritate în acţiunea de apărare de pericole. Acestea sînt trebuinţe care generează conflicte în măsura în care intervenţiile statale distribuite disproporţional produc domenii rămase în urmă şi tensiuni de disparităţi corespunzătoare : „Disparitatea domeniilor vieţii creşte înainte de toate în raport cu stadiile de dezvoltare diferite ale nivelului efectiv instituţionalizat şi nivelului posibil al progresului tehnic şi social : discordanţa dintre cele mai moderne aparate de producţie şi militare şi organizarea stagnantă a sistemului circulaţiei, sănătăţii, educaţiei este un exemplu la fel de bine cunoscut al acestei disparităţi a domeniilor vieţii, ca şi contradicţia dintre planificarea şi reglarea politicii fiscale şi financiare şi dezvoltarea natural-aleatorie a oraşelor şi regiunilor. Asemenea contradicţii nu se mai lasă interpretate ca şi antagonisme între clase, ci ca rezultate ale proceselor de valorificare în forma economiei private a capitalului, dominante ca şi înainte, şi ale unor relaţii de dominaţie specific capitaliste : în ele sînt dominante acele interese care, fără a fi localizabile în mod univoc, sînt în stare pe baza mecanismului stabilit al activităţii economice capitaliste să reacționeze la lezarea condițiilor de stabilitate producînd riscuri relevante".

Interesele legate de menținerea modului de producție nu mai sînt „în mod univoc localizabile" în sistemul social ca interese de clasă. Căci sistemul de dominație orientat spre evitarea pericolelor pentru sistem exclude tocmai dominația (în sensul dominației sociale nemijlocit politice sau mijlocită economic), în măsura în care aceasta este exercitată în așa fel încît un subiect-clasă este *confruntat* cu altul, ca grup identificabil.

Aceasta nu înseamnă o depășire, ci numai o *latență a contradicțiilor de clasă.* Diferențele specifice de clasă persistă încă sub forma tradițiilor subculturale și a deosebirilor corespunzătoare, ce privesc nu numai nivelul de viață și obiceiurile, ci și atitudinile politice. Pe lîngă aceasta, rezultă probabilitatea, condiționată de structura socială, ca clasa celor dependenți de salariu să fie afectată de disparitățile sociale mai mult decît alte grupe. Și, în sfîrșit, interesul generalizat pentru menținerea sistemului este și astăzi încă ancorat într-o structură de privilegii pe planul șanselor nemijlocite de viață: conceptul unui interes devenit *complet* autonom față de subiecții vii ar trebui să se depășească pe sine. Dar, odată cu apărarea în fața pericolelor ce amenință sistemul, dominația politică în capitalismul bazat pe intervenția statului a preluat în sine un interes ce transcende granițele latente dintre clase, pentru a menține fațada repartiției compensatoare.

Pe de altă parte, deplasarea zonei de conflict de la granițele dintre clase spre domeniile de viață socială subprivilegiată nu înseamnă deloc înlăturarea potențialului de conflict de mare pondere. Așa cum arată exemplul extrem al conflictului rasial în S.U.A., în anumite domenii și grupe se pot cumula atît de multe consecințe ale disparității încît se ajunge la explozii analoage războiului civil. Fără legătura cu potențialul de protest de altă proveniență, toate aceste conflicte ce provin din asemenea *subprivilegieri* se disting însă prin

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

aceea că ele pot împinge sistemul la reacţii violente, incompatibile cu democraţia formală, fără a-l putea însă propriu-zis răsturna. Căci grupurile subprivilegiate nu sînt clase sociale. Nici chiar potenţial ele nu reprezintă masa populaţiei. *Nedreptăţirea* şi pauperizarea lor nu sînt identice cu *exploatarea*, căci sistemul nu trăieşte din munca lor. Ele pot reprezenta cel mult o fază trecută a exploatării. Dar satisfacerea pretenţiilor pe care ele în mod *legitim* le reprezintă nu poate fi constrînsă prin evitarea cooperării : de aceea, ele păstrează un caracter de apel. Neţinîndu-se cont mult timp de pretenţiile lor legitime, grupurile subprivilegiate pot reacţiona în caz extrem cu destrucţia şi autodestrucţia disparate : unui asemenea război civil îi lipsesc însă şansele de succes revoluţionar, care sînt proprii luptei de clasă, atîta timp cît nu se stabilesc coaliţii cu unele grupuri privilegiate.

Cu un şir de restricţii, acest model pare aplicabil chiar la relaţiile dintre societăţile industriale avansate şi fostele domenii coloniale ale lumii a treia. Şi aici, din disparitatea crescîndă rezultă o formă a subprivilegierii care în viitor va putea fi tot mai puţin înţeleasă în categoriile exploatării. Desigur, în locul intereselor economice intră, pe acest plan, interese nemijlocit militare.

Oricare ar fi situaţia, atîta timp cît graniţele subprivilegierilor nu străbat transversal categoriile populaţiei şi rămîn specific grupale, în societatea capitalistă tîrzie grupurile dezavantajate şi grupurile privilegiate nu se mai confruntă ca şi clase socio-economice. Cu aceasta, relaţia fundamentală care a existat în toate societăţile tradiţionale şi s-a impus în capitalismul liberal ca atare este mediatizată. Este vorba de contradicţia de clasă dintre parteneri, care stau într-o relaţie de putere instituţionalizată, de exploatare economică şi de opresiune politică, ceea ce deformează şi limitează comunicarea pînă la punctul în care legitimările ideologic mistificate nu pot fi puse sub semnul întrebării. Totalitatea morală a raporturilor de viață, care se destramă cînd un subiect nu satisface reciproc trebuințele *altuia*, despre care vorbea Hegel, nu mai este un model adecvat pentru relația de clasă mediatizată în capitalismul tîrziu organizat. Redusă la tăcere, dialectica moralității produce aparența specifică a post-istoriei. Motivul este acela că o relativă creștere a forțelor de producție nu mai prezintă *eo ipso* un potențial excedentar, cu bogate consecințe emancipatoare, care să pericliteze legitimările unei ordini de dominație existente, căci de acum principala forță productivă — progresul științifico-tehnic —, luată în regie, a devenit ea însăși bază a legitimării. Această nouă formă a legitimării a pierdut desigur vechea formă a *ideologiei.*

Conștiința tehnocratică este, pe de o parte, „mai puțin ideologică“ decît toate ideologiile anterioare; căci ea nu are puterea opacă a unei orbiri care dă numai iluzia satisfacerii intereselor. Pe de altă parte, ideologia implicită, mai curînd transparentă, care fetișizează știința, dominantă astăzi, este mai irezistibilă și de mai largă acțiune decît ideologiile de tip vechi pentru că prin mascarea problemelor practice ea nu numai că justifică interesul parțial al unei *clase determinate* la dominație și reprimă trebuința parțială de emancipare a *unei alte clase*, dar atinge interesul emancipator al speciei ca atare.

Conștiința tehnocratică nu este o fantezie raționalizată a dorinței, nu este o „iluzie“, în sensul lui Freud, în care un context al interacțiunilor este fie reprezentat, fie reconstruit și fondat. Ideologiile burgheze se lăsau încă reduse la o figură de bază a interacțiunii juste și libere de dominație, satisfăcătoare pentru ambele părți. Tocmai ele satisfăceau criteriile împlinirii dorinței și ale satisfacerii prin surogate pe baza unei comunicări limitate prin reprimări în așa fel că relația de putere instituită odinioară prin capital nu putea fi numită pe numele ei. Cauzalitatea simbolurilor disociate și a motivațiilor inconștiente, care produce conştiinţa falsă, ca şi puterea reflecţiei, căreia i se datorează critica ideologiei, nu mai stă însă în acelaşi mod la baza ideologiei tehnocratice. Conştiinţa tehnocratică este mai puţin atacabilă prin reflecţie, pentru că ea nu mai este *doar* ideologie. Căci ea nu mai exprimă un proiect al „vieţii bune“ care, dacă nu poate fi identificată, cel puţin poate fi adusă la o relaţie virtual satisfăcătoare cu realitatea nefastă. Desigur că noua ideologie serveşte, ca şi cea veche, pentru a împiedica tematizarea fundamentelor sociale. Atunci puterea socială era cea care stătea nemijlocit la baza relaţiei dintre capitalişti şi muncitorii salariaţi ; astăzi condiţiile structurale sînt cele care definesc în prealabil sarcinile pentru menţinerea sistemului : este vorba de forma economiei private de valorificare a capitalului şi de o formă politică de împărţire a gratificaţiilor sociale compensatoare, care asigură loialitatea maselor. Numai în două privinţe se deosebeşte noua ideologie de cea veche.

În primul rînd, datorită legăturii sale cu un mod politic de distribuţie ce asigură loialitatea, relaţia capitalistă nu mai întemeiază astăzi o exploatare şi o opresiune *incorigibile*. Virtualitatea contradicţiei de clasă care persistă presupune că represiunea ce stă la baza ei a fost istoriceşte conştientizată şi *apoi* stabilizată în formă modificată, ca trăsătură a sistemului. În consecinţă, conştiinţa tehnocratică nu se mai poate sprijini în acelaşi mod pe o refulare colectivă, asemenea vechilor ideologii. Pe de altă parte, loialitatea maselor poate fi obţinută numai cu ajutorul gratificaţiilor compensatoare acordate pentru *trebuinţe privatizate*. Interpretarea prestaţiilor, prin care sistemul se justifică, nu ar putea fi în principiu politică : ea se raportează nemijlocit la atribuiri, de bani şi de timp liber, neutre în privinţa întrebuinţării, iar mijlocit la justificarea tehnocratică a eliminării problemelor practice. De aceea, noua ideologie se deosebeşte de cele vechi prin faptul că ea dezleagă criteriile justificării de organizarea convieţuirii, altfel spus, dezleagă de aceste criterii reglementarea normativă a interacţiunii în general, în sensul că ea le depolitizează şi le fixează, în schimb, de funcţiile unui sistem subordonat al acţiunii raţionale în raport cu un scop.

În conştiinţa tehnocratică nu se oglindeşte disoluţia unei structuri morale, ci refularea moralităţii ca şi categorie a relaţiilor de viaţă în general. Conştiinţa pozitivistă comună scoate din circuit sistemul de referinţă al interacţiunii stabilite în limbajul curent, în care iau naştere, în condiţiile unei comunicări deformate, dominaţia şi ideologia şi în care acestea pot fi demascate prin activarea reflecţiei. Depolitizarea masei populaţiei, care se legitimează prin intermediul unei conştiinţe tehnocratice, înseamnă în acelaşi timp o autoobiectivare a oamenilor în categoriile acţiunii raţionale în raport cu un scop şi ale comportamentului adaptativ, în aceeaşi măsură : modelele reificate ale ştiinţelor trec în lumea socio-culturală a vieţii şi dobîndesc putere obiectivă asupra autoînţelegerii. Nucleul ideologic al acestei conştiinţe este *eliminarea deosebirii dintre praxis şi tehnică* — o reflectare a noii constelaţii în care intră cadrul instituţional lipsit de putere şi sistemul autonomizat al acţiunii raţionale în raport cu un scop, dar nu conceptul ei.

Prin urmare, noua ideologie lezează un interes care este legat de una dintre cele două condiţii fundamentale ale existenţei noastre culturale ; de limbaj, mai exact de forma de socializare şi individualizare care se realizează în limbajul cotidian. Acest interes se extinde la menţinerea unei interesubiectivităţi a înţelegerii, ca şi la instituirea unei comunicări libere de dominaţie. Conştiinţa tehnocratică lasă să dispară acest interes practic în spatele extinderii forţei noastre de a dispune din punct de vedere tehnic. Reflecţia pe care o provoacă noua ideologie trebuie, prin urmare, să se retragă în spatele unui interes de clasă istoriceşte determinat şi să degajeze constelaţia de interese ale unei specii care se autoconstituie[20].

VIII

Dacă s-ar confirma necesitatea relativizării domeniului de aplicare a conceptului de ideologie și a teoriei claselor, atunci cadrul conceptual în care Marx a dezvoltat *principiile de bază ale materialismului istoric* ar necesita, la rîndul său, o formulare nouă. Relația dintre forțele de producție și relațiile de producție ar trebui înlocuită cu relația mai abstractă dintre muncă și interacțiune. Relațiile de producție desemnează un plan în care cadrul instituțional a fost ancorat numai în faza dezvoltării capitalismului liberal ; acest caz nu a existat anterior și nici ulterior. Pe de altă parte, tocmai forțele de producție, în care se cumulează evenimentele de învățare, organizate în subsistemele acțiunii raționale în raport cu un scop, au fost într-adevăr, de la început, motorul dezvoltării sociale, dar ele nu par să fie *în toate împrejurările* un pontențial de eliberare și să declanșeze mișcări emancipatoare cum considera Marx ; în orice caz, ele nu mai sînt astfel din momentul în care creșterea continuă a forțelor de producție a devenit dependentă de un progres științifico-tehnic care preia și *funcții legitimatoare de dominație*. Presupun că sistemul de referință analog, dar mai general, al relației dintre cadrul instituțional (interacțiunea) și subsistemul acțiunii raționale în raport cu un scop („munca" în sensul lărgit de activitate instrumentală și strategică) este mai adecvat pentru a reconstrui pragurile socio-culturale ale istoriei speciei.

Unele indicii arată că în timpul lungii *perioade inițiale* de pînă în mezolitic, acțiunile raționale în raport cu un scop puteau fi motivate numai printr-o legătură rituală cu interacțiunea. Un domeniu profan al subsistemelor acțiunii raționale în raport cu un scop pare să se fi dezlegat, în primele culturi sedentare, bazate pe creșterea animalelor și cultivarea plantelor, de interpretările și formele de acțiune ale comunicării dintre subiecți. Desigur că numai în condițiile *culturale evoluate* ale unei societăți scindate în clase sociale și organizate statal a avut loc o diferenţiere destul de puternică între muncă şi interacţiune, astfel încît subsistemele să producă o cunoştinţă valorificabilă tehnic, care putea fi stocată şi dezvoltată relativ independent de interpretările lumii socialmente condiţionate ; şi că, în acelaşi timp, normele sociale s-au degajat de tradiţiile legitimatoare de dominaţie, astfel încît „cultura“ a dobîndit o anumită autonomie faţă de „instituţii“. Pragul *epocii moderne* s-ar distinge astfel prin acel proces de raţionalizare care a început prin pierderea caracterului „inatacabil“ al cadrului instituţional în raport cu subsistemele activităţii raţionale în raport cu un scop. Devine posibilă critica legitimărilor tradiţionale pe baza criteriilor relaţiilor dintre scop şi mijloace. Informaţiile ce proveneau din sfera cunoştinţei valorificabile tehnic au pătruns în mod critic în sînul tradiţiei şi au impus o reconstrucţie a interpretărilor tradiţionale ale lumii.

Am urmărit acest proces de „raţionalizare de sus“ pînă în punctul în care înseşi ştiinţa şi tehnica încep să preia, în forma unei conştiinţe comune, pozitiviste — articulată ca şi conştiinţă tehnocratică — valoarea unei ideologii de înlocuire a ideologiilor burgheze destrămate. Acest punct s-a atins odată cu critica ideologiilor burgheze : de aici rezultă ambiguitatea conceptului de raţionalizare. Această ambiguitate a fost dezvăluită de către Horkheimer şi Adorno ca dialectică a iluminismului, iar dialectica iluminismului a fost ridicată la rangul unei teze de către Marcuse : teza conform căreia înseşi tehnica şi ştiinţa devin ideologice.

Modelul dezvoltării socio-culturale a speciei a fost determinat de la început de o forţă de dispunere tehnică asupra condiţiilor exterioare de existenţă, pe de o parte, şi, pe de altă parte, de o adaptare mai mult sau mai puţin pasivă a cadrului instituţional la subsistemele lărgite ale acţiunii raţionale în raport cu un scop. Acţiunea raţională în raport cu un scop reprezintă forma *adaptării active*, care deosebeşte autoperpetuarea colectivă a subiecţilor socializaţi de conservarea naturală a speciilor animale. Ştim cum aducem sub control condiţiile relevante ale vieţii, adică cum putem adapta cultural mediul înconjurător la trebuinţele noastre, în loc să ne adaptăm doar la natura exterioară. Dimpotrivă, schimbările cadrului instituţional nu au luat aceeaşi formă a adaptării active în măsura în care ele se reduc mijlocit sau nemijlocit la noi tehnologii sau strategii îmbunătăţite (în domeniile producţiei, circulaţiei, armatei etc.). În general, asemenea schimbări urmează modelul *adaptării pasive*. Ele nu sînt rezultatul unei acţiuni raţionale în raport cu un scop planificate, controlate prin succes, ci produsul unei dezvoltări istorico-naturale. Totuşi, această discordanţă dintre adaptarea activă, pe de o parte, şi adaptarea pasivă, pe de alta, nu putea fi conştientizată atîta timp cît dinamica dezvoltării capitaliste rămîne ascunsă de către ideologiile burgheze. Abia prin critica ideologiilor burgheze acea discordanţă este preluată în conştiinţa publică.

Cea mai impresionantă mărturie a acestei experienţe rămîne încă *Manifestul Comunist.* În termeni entuziaşti, Marx exaltă rolul revoluţionar al burgheziei. „Burghezia nu poate să existe fără a revoluţiona neîncetat uneltele de producţie, deci relaţiile de producţie şi prin urmare toate relaţiile sociale". Şi, în alt loc: „Burghezia a creat, în cursul dominaţiei ei de clasă, care datează de abia o sută de ani, mult mai multe şi mai uriaşe forţe de producţie decît toate generaţiile trecute laolaltă. Subjugarea forţelor naturii, maşinismul, aplicarea chimiei în industrie şi agricultură, navigaţia cu aburi, căile ferate, telegraful electric, desţelenirea unor întregi continente, fluvii făcute navigabile, populaţii întregi ieşite ca din pămînt... !" Marx are în vedere şi repercusiunile asupra cadrului instituţional: „Toate relaţiile înţepenite, ruginite, cu cortegiul lor de reprezentări şi concepţii, venerate din moşi-strămoşi, se destramă, iar cele nou create se învechesc înainte de a avea timpul să se osifice. Tot ce e feudal şi static se risipeşte ca fumul, tot ce e sfînt este profanat, şi oamenii sînt în sfîrşit siliţi să privească cu luciditate poziţia lor în viaţă, relaţiile reciproce“.

La discordanţa dintre adaptarea pasivă a cadrului instituţional şi „supunerea activă a naturii“ se referă celebra frază conform căreia oamenii îşi făuresc istoria, dar nu cu voinţă şi conştiinţă. Ţelul criticii lui Marx era de a transforma şi adaptarea secundară a cadrului instituţional într-o adaptare activă şi de a aduce sub control însăşi transformarea structurală a societăţii. Astfel, o relaţie fundamentală a întregii istorii de pînă acum trebuia depăşită, iar autoconstituirea speciei trebuia să se desăvîrşească : sfîrşitul preistoriei. Această idee era însă ambiguă.

Desigur, Marx a considerat problema făuririi istoriei cu voinţă şi conştiinţă drept sarcină a unei stăpîniri *practice* a proceselor dezvoltării sociale, pînă acum necontrolate. Alţii au înţeles-o însă ca o sarcină de ordin *tehnic :* ei vor să aducă societatea sub control *în acelaşi fel* cum este controlată natura, prin aceea că o reconstruiesc după modelul sistemelor autoregulative ale acţiunii raţionale în raport cu un scop şi al comportamentului adaptativ. Această intenţie se întîlneşte nu numai la tehnocraţii planificării capitaliste, ci şi la cei ai socialismului birocratic. Numai conştiinţa tehnocratică maschează faptul că cadrul instituţional poate fi dizolvat, *ca* ansamblu al interacţiunii mijlocite în limbajul curent, după modelul sistemelor acţiunii raţionale în raport cu un scop numai cu preţul închiderii acestei dimensiuni, ce este singura esenţială, deoarece este susceptibilă de umanizare.

În viitor repertoriul tehnicilor de conducere se va lărgi considerabil. Pe lista descoperirilor tehnice previzibile pentru următorii 33 de ani, a lui Hermann Kahn, găsesc în primele 50 de titluri un mare număr de tehnici de control al comportamentului şi al schimbării personalităţii : 30 tehnici noi, ce merg cît de departe posibil pentru supravegherea, controlul şi direcţionarea indivizilor şi organizaţiilor ; 33 tehnici noi şi mai sigure de „educaţie“ şi de propagandă, ce afectează comportamentul uman, public şi privat ; 34 privind apli-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

carea procedeelor electronice la comunicarea directă cu creierul şi stimularea acestuia ; 37 tehnici noi şi relativ eficace împotriva rebeliunii ; 39 noi produse farmaceutice, mai variate, ce permit controlul oboselii, relaxării, vivacităţii, umorului, percepţiilor şi imaginaţiei ; 41 posibilităţi mai mari pentru a schimba sexul unui individ ; 42 alte mijloace de a exercita un control sau o influenţă de ordin genetic asupra constituţiei de bază a individului... O prognoză de acest fel este extrem de controversată. Ea dă însă indicii despre eventualităţile existente pentru ca în viitor comportamentul uman să fie degajat de un sistem de norme legat de gramatica jocurilor de vorbire şi, în schimb, să fie inclus, prin influenţarea fizică sau psihologică, în subsistemul autoregulativ de tip om-maşină. Manipulările psihotehnice ale comportamentului permit astăzi să se ocolească medierea devenită desuetă prin norme interiorizate, dar susceptibile de reflecţie. Intervenţii biotehnice în sistemul endocrin de conducere şi cu deosebire intervenţii în transmisiunea genetică a informaţiei moştenite ar putea în perspectivă să facă mai profund controlul comportamentului. În această situaţie, vechile zone ale conştiinţei, care s-au dezvoltat în comunicarea curentă, ar trebui să sece complet. Pe această treaptă a tehnicilor de manipulare a oamenilor s-ar putea vorbi de sfîrşitul manipulărilor psihologice în acelaşi fel în care se vorbeşte de sfîrşitul ideologiilor şi ar putea fi depăşită alienarea istorico-naturală, altfel spus rămînerea în urmă necontrolată a cadrului instituţional. Autoobiectivarea oamenilor s-ar desăvîrşi într-o alienare planificată — oamenii şi-ar făuri istoria cu voinţă, dar nu şi cu conştiinţă.

Nu susţin că se va înfăptui acest vis cu caracter de fantasmă, de factură cibernetică, referitor la o autostabilizare a societăţii, într-un mod analog instinctului, nici că el ar fi realizabil. Consider însă că el duce pînă la capăt, pe plan negativ-utopic, supoziţiile de bază ale conştiinţei tehnocratice şi indică o linie de dezvoltare care, sub confortabila dominaţie a ştiinţei şi tehnicii, se detașează ca ideologie. Din această nebunie rezultă însă, înainte de toate, că este necesar să se distingă *două concepte ale raționalizării*. Pe planul subsistemului acțiunii raționale în raport cu un scop, progresul științifico-tehnic a impus reorganizarea instituțiilor și domeniilor particulare sociale și face necesară, în continuare, în măsură mai mare, această reorganizare. Procesul dezvoltării forțelor de producție poate fi însă un potențial de eliberare dacă și numai dacă el nu substituie raționalizarea pe alt plan. *Raționalizarea pe planul cadrului instituțional* se poate înfăptui numai în mediul interacțiunii mijlocite în limbajul curent, adică printr-o *eliberare a comunicării*. Discuția publică, fără piedici și eliberată de dominație, cu privire la caracterul adecvat și dezirabilitatea principiilor și normelor orientatoare de acțiune, în lumina repercusiunilor socio-culturale ale subsistemelor continuu perfecționate ale acțiunii raționale în raport cu un scop — o comunicare de acest fel pe toate planurile procesului politic de formare a voinței este singurul mediu în care ceea ce numim „raționalizare" este posibil.

Într-un astfel de proces de reflecție generalizată instituțiile s-ar transforma, în ceea ce privește structura lor specifică, dincolo de granițele unei simple schimbări a legitimării. O raționalizare a normelor sociale s-ar caracteriza astfel printr-un grad de represivitate în scădere (ceea ce ar trebui să crească, pe planul structurii personalității, toleranța medie față de conflictele de roluri). Mai departe, printr-un grad în scădere al rigidității (ceea ce ar trebui să multiplice șansele unei autoprezentări adecvate în interacțiunile cotidiene) și, în sfîrșit, prin apropierea de un tip al controlului comportamentului care ar permite distanța rolurilor și o aplicare flexibilă a normelor bine internalizate, dar accesibile reflecției. O raționalizare care se măsoară în schimbări în aceste trei dimensiuni nu duce, precum raționalizarea sistemului acțiunii raționale în raport cu un scop, la o creștere a forței de dispunere tehnică asupra proceselor obiectivate ale naturii și societății ; ea nu duce *per se* la o funcționare ameliorată a sistemelor sociale, dar ea ar înzestra membrii societății cu șansele unei emancipări mai largi și ale unei individualizări crescînde. Creșterea forțelor de producție nu coincide cu intenția „vieții bune“, dar o poate, în orice caz, servi.

Nu cred că schema potențialului tehnologic excedentar, care nu este exploatat înăuntrul unui cadru instituțional menținut prin represiune (Marx vorbea de forțe de producție „înlănțuite“) este adecvată și pentru condițiile capitalismului bazat pe intervenția statului. Utilizarea îmbunătățită a unui potențial nerealizat încă duce la ameliorarea unui aparat economico-industrial, dar astăzi nu mai duce *eo ipso* la o schimbare a cadrului instituțional, cu urmări emancipatoare. Problema nu este de a *exploata* deplin un potențial disponibil sau apt să fie dezvoltat, ci de a *alege* ceea ce convine scopului pacificării și satisfacerii existenței. Trebuie însă adăugat imediat că noi putem doar pune această problemă și nu putem răspunde în mod anticipat la ea ; pentru a răspunde este necesară acea comunicare eliberată asupra țelurilor praxis-ului vieții, la a cărei tematizare capitalismul tîrziu, deoarece are nevoie de o sferă publică depolitizată, opune în orice caz rezistență.

IX

O nouă zonă conflictuală poate să apară în locul deținut odinioară de contradicția de clasă, devenită virtuală, și făcînd abstracție de conflictele de disparitate din marginea sistemului, numai acolo unde societatea capitalismului tîrziu trebuie să imunizeze, prin intermediul depolitizării, masa populației contra punerii sub semnul întrebării a ideologiei sale implicite, tehnocratice : în sistemul sferei publice manipulate prin mass-media. Căci numai aici poate fi consolidată o mascare a diferenței dintre progresele în sistemele acțiunii raționale în raport cu un scop și schimbările în sens emancipativ ale cadrului instituțional, dintre pro-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

blemele tehnice şi cele practice. Definiţiile admise oficial se extind în consecinţă asupra întrebării cu privire la ceea *ce* vrem să avem pentru a trăi, dar nu asupra întrebării *cum* am dori să *trăim*, dacă ne-am pune întrebarea, în legătură cu potenţialul ce poate fi atins, cum *am putea* trăi.

Cine va anima această zonă conflictuală este greu de pronosticat. Nici vechiul conflict de clasă, nici situaţiile de subprivilegiere de tip nou nu comportă potenţial protestatar care să tindă prin originea lui la a repolitiza o sferă publică care este ca şi secată. Singurul potenţial de protest care se orientează spre noua zonă de conflict prin interese ce pot fi recunoscute se manifestă pentru moment în sînul unor grupuri de studenţi şi şcolari. Referitor la acest aspect, putem pleca de la trei constatări :

1. Grupul protestatar al studenţilor şi şcolarilor este privilegiat. El nu reprezintă vreun interes ce rezultă nemijlocit din situaţia sa socială şi care se lasă satisfăcut, conform sistemului, prin creşterea gratificaţiilor sociale compensatoare. Primele cercetări americane [22] asupra activiştilor studenţi confirmă că este vorba predominant nu de partea socialmente în ascensiune a studenţimii, ci de partea cu status favorizat a acesteia, care se recrutează din păturile sociale neîmpovărate din punct de vedere economic.

2. Oferta de legitimare făcută de sistemul de dominaţie nu pare a fi convingătoare pentru acest grup, din motive plauzibile. Programul de înlocuire a ideologiilor burgheze destrămate, promovat pe plan social de către stat, presupune o orientare determinată în privinţa status-ului şi performanţei. Conform cercetărilor mai sus amintite activiştii studenţi sînt mai puţin orientaţi în mod individualist spre cariere profesionale şi viitoare familii decît restul studenţimii. Performanţele lor academice, ce sînt mai curînd deasupra mediei, şi originea lor socială nu pretind vreun orizont al aşteptării care ar fi predeterminat de coerciţiile anticipate ale pieţei muncii. Faţă de conştiinţa tehnocratică, studenţii activi, care provin cel mai des

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

din domeniile de specializare ale științelor sociale și ale filologiei-istoriei, sînt mai curînd imuni, deoarece aici, chiar dacă din motive diverse, experiențele primare ale propriei munci științifice nu concordă cu supozițiile tehnocratice fundamentale.

3. În acest grup poate să izbucnească un conflict nu datorită *proporției* disciplinărilor și povelor ce se pretind, ci numai datorită *felului* în care sînt impuse aceste frustrări. Nu pentru o participare crescută la gratificații sociale compensatoare în cele două categorii : venit și timp liber luptă studenții și școlarii. Protestul lor se îndreaptă mai curînd contra categoriei de „gratificație compensatoare". Puținele date ce stau la dispoziție confirmă ipoteza că protestul tineretului ce provine din familii burgheze în general nu se mai suprapune cu modelul conflictului de autoritate care a devenit curent la generații vechi. Studenții activi au mai curînd părinți care împărtășesc atitudinile lor critice ; relativ adesea ei au fost crescuți cu mai multă comprehensiune psihologică și după principii pedagogice mai liberale decît grupurile de studenți nonactivi [23]. Socializarea lor pare să se fi înfăptuit mai curînd în subculturile emancipate de constrîngerea economică nemijlocită, în care tradițiile moralei burgheze și derivațiile mic-burgheze și-au pierdut funcția, astfel încît ei au fost antrenați să „schimbe" orientările lor valorice și să le adopte pe cele legate de acțiunea rațională în raport cu un scop, fără să mai includă însă aici fetișizarea acestora. Aceste tehnici educative pot face posibile experiențe și pot favoriza orientări care intră în conflict cu *forma de viață* moștenită de la o economie a penuriei. Pe această bază s-ar putea constitui o incomprehensiune fundamentală pentru reproducția lipsită de sens a virtuților și sacrificiilor devenite superflue — o incomprehensiune ce privește următoarele : de ce, în pofida nivelului înalt al dezvoltării tehnologice, viața individului este determinată în continuare prin dictatul muncii profesionale, prin etica competiției pentru performanță, prin presiunea concurenței status-ului, prin valorile reificării

posesive și a surogatelor de satisfacție care sînt oferite, de ce sînt menținute lupta instituționalizată pentru viață, disciplina muncii alienate, eliminarea sensibilității și satisfacției estetice.

Acestei sensibilități îi este insuportabilă o excludere structurală a problemelor practice din sfera publică depolitizată. O forță politică s-ar putea degaja din această sensibilitate numai dacă ar intra în legătură cu o problemă care nu poate fi soluționată de către sistem. Pentru viitor, eu am în vedere *o astfel* de problemă. Masa bogăției sociale produse de un capitalism industrial dezvoltat și condițiile tehnice, ca și organizatorice în care se produce această bogăție, fac mereu mai dificilă stabilirea unei legături convingătoare, fie și numai subiectiv, între dobîndirea unui status și mecanismul evaluării performanței individuale[24]. De aceea, considerînd lucrurile în perspectivă îndelungată, protestul studenților și elevilor ar putea distruge această ideologie a performanței care este zdruncinată și ar putea aduce astfel la cădere baza de legitimare, devenită fragilă și mascată numai prin depolitizare, a capitalismului avansat.

Note

1. *Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers*, în: *Kultur und Gesellschaft* II, Frankfurt am Main 1965.
2. *Triebl̦ehre und Freiheit*, în: *Freud in der Gegenwart*, Frankf. Beitr. z. Soz. Bd. 6, 1957.
3. Ibidem, p. 403.
4. *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1967, p. 172 și urm.
5. Ibidem, p. 180 și urm.
6. Ibidem, p. 247.
7. „Această lege exprimă un eveniment din domeniul tehnicii, un proces care nu a fost voit, în ansamblul său, de către om, ci, dimpotrivă, acționează din spate sau instinctiv în întreaga istorie a culturii umane. În sensul acestei legi, nu poate avea loc vreo dezvoltare a tehnicii

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

dincolo de stadiul automatizării celei mai complete posibile. căci nu se pot indica alte domenii ale prestaţiilor umane care s-ar putea obiectiva“ (A. Gehlen, *Anthropologische Ansicht der Technik*, în : *Technik im technischen Zeitalter*, 1965).

8. *Der eindimensionale Mensch*, p. 246.
9. Ibidem, p. 168.
10. Pentru contextul istorico-filozofic al acestor concepte, vezi contribuţia mea la volumul omagial Löwith : *Arbeit und Interaktion, Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes*, în *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Frankfurt am Main 1968.
11. Cf. G. E. Lenski, *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*, New York 1966.
12. Cf. P. L. Berger, *The Sacred Canopy*, New York 1967.
13. Cf. cercetarea mea : *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968.
14. Cf. Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, 1953 ; C. B. Mac-Pherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, Frankfurt am Main 1967 ; J. Habermas, *Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozial-philosophie*, în : *Theorie und Praxis*, Neuwied 1967.
15. Cf. J. Habermas, *Naturrecht und Revolution*, în : *Theorie und Praxis*, Neuwied 1967.
16. C. Offe, *Zur Klassentheorie und Herrschaftsstruktur im staatlich regulierten Kapitalismus* (manuscris).
17. E. Löbl, *Geistige Arbeit — die wahre Quelle des Reichtums*, 1968.
18. Cf. H. Schelsky, *Der Mensch in der technischen Zivilisation*, 1961 ; J. Ellul, *The Technological Society*, New York 1964, şi A. Gehlen, *Über kullturelle Kristallisationen*, în : *Studien zur Anthropologie*, 1963, şi *Über kullturelle Evolution*, în : *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, 1964.
19. După cîte ştiu, nu există cercetări empirice cu privire la răspîndirea acestei ideologii implicite. Sîntem nevoiţi să extrapolăm rezultatele altor cercetări.
20. Cf. *Cunoaştere şi interes*, în volumul de faţă, p. 121 şi urm.
21. *Toward the Year 2000*, în : *Daedalus*, 1967.
22. S. M. Lipset, P. G. Altbach, *Student Politics and Higher Education in the USA*, în : S. M. Lipset (ed.), *Student Politics*, New York 1967 ; R. Flacks, *The Liberated Ge-*

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

neration. An Exploration of the Roots of Student Protest, în: *Journ. Soc. Issues*, iulie 1967; K. Keniston, *The Sources of Student Dissent, idem.*

23. Cf. Flacks: „Activiştii sînt mai radicali decît părinţii lor, dar părinţii sînt hotărît mai liberali decît alţii care au acelaşi statut. Activismul se raportează la un ansamblu de valori ce nu sînt manifest politice, valori ce sînt împărtăşite de către studenţi şi părinţii lor; părinţii activiştilor sînt mai «îngăduitori» decît părinţii nonactiviştilor".

24. Cf. R. L. Heilbroner, *The Limits of American Capitalism*, New York 1966.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PRELIMINARII LA O TEORIE A COMPETENȚEI COMUNICATIVE *

I. Asupra delimitării competenței comunicative și competenței lingvistice. Exprimări elementare, propoziții elementare, enunțuri elementare

Chomsky a introdus distincția dintre competența lingvistică și performanța lingvistică[1]. El numește competență capacitatea unui vorbitor ideal de a stăpîni un sistem abstract de reguli generative de vorbire. Vorbitorul empiric aplică această competență totdeauna în condiții limitative. De aceea exprimarea faptică prin limbă se explică psihologic printr-o conlucrare a competenței și a condițiilor marginale ale aplicării competenței. Această diferență dintre competența limbii și performanța limbii foarte sumar caracterizată nu ia în considerare împrejurarea că structurile generale ale situațiilor de vorbire posibile sînt ele însele aduse la iveală prin actul vorbirii. Aceste structuri nu aparțin nici condițiilor marginale extralingvistice, în care se aplică competența limbii, căci ele sînt dependente de limbă; pe de altă parte, nu se confundă cu expresiile limbii, care sînt produse în virtutea competenței lingvistice, căci ele servesc la situarea pragmatică a acestor expresii. Pentru a distinge structurile situațiilor de vorbire, produse în dependență de limbă, de expresiile limbii, care sînt folosite în situațiile de vorbire, aș aminti de distincția dintre *exprimare și propoziție*.

---

* Din volumul *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Propozițiile sînt unități lingvistice, ele constau din expresii lingvistice. Exprimările sînt propoziții situate, adică unități pragmatice ale vorbirii. Desigur *contextele* fiecărei situații de vorbire determinate constau de asemenea din elemente variabile extralingvistice (printre acestea putem socoti constituția psihică a vorbitorului, cunoștințele și priceperile sale faptice și condițiile marginale contingente). Acesta este obiectul *pragmaticii empirice* (sau al unei teorii a comunicării care cercetează științific comportamentul). Dar în condiții standard, în fiecare situație de vorbire posibilă revin părți componente generale, care de fiecare dată sînt din nou produse prin performanța unei clase determinate de expresii lingvistice. Aceste structuri generale ale situațiilor de vorbire posibile sînt obiectul *pragmaticii universale* sau al unei, cum propun să o numim, teorii a competenței comunicative. Sarcina acestei teorii este reconstrucția sistemului de reguli după care noi producem sau generăm situațiile vorbirii posibile în general.

Ceea ce înseamnă această „generare" în sensul pragmaticii universale, spre deosebire de „generarea" expresiilor lingvistice pe baza competenței lingvistice se poate clarifica în legătură cu *status*-ul actelor de vorbire, care a fost cercetat pentru prima oară de către Austin [2]. Searle [3] numește acte de vorbire unitățile elementare ale vorbirii, pentru că, odată cu actul exprimării, vorbitorul înfăptuiește chiar acțiunea pe care expresia performativă folosită în exprimare o reprezintă în același timp. Atunci cînd eu mă exprim : „Îți promit că vin mîine", nu numai că exprim o promisiune, dar, totodată, eu *fac* o promisiune. Această exprimare *este* promisiunea pe care ea, de asemenea, o reprezintă. De aceea, exprimările performative au în același timp un sens lingvistic și unul instituțional : un sens lingvistic, în măsura în care ele sînt părți componente ale vorbirii, un sens instituțional, în măsura în care ele fac posibilă situarea expresiilor de limbă, altfel spus, stabilesc sensul folosirii lor pragmatice. Cu ajutorul actelor de vorbire noi producem condiții generale ale si-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

tuării propozițiilor, adică structuri ale situației de vorbire ; în același timp, aceste structuri sînt reprezentate în vorbirea însăși — întocmai ca și expresiile de limbă pe care noi le numim *universalii pragmatice.* Un act de vorbire produce condițiile pentru a putea folosi o propoziție într-o exprimare ; dar, în același timp, el însuși are forma unei propoziții. O teorie a competenței comunicative trebuie să explice prestațiile pe care vorbitorul sau ascultătorul le asumă în prealabil, atunci cînd ei transformă propoziții în exprimări [4].

Putem lua ca punct de plecare faptul că *vorbitorul/ascultătorul folosesc în exprimările lor propoziții pentru a se înțelege asupra unor stări de fapte.* Unitățile elementare ale vorbirii [5] au o dublă structură proprie, în care aceasta se oglindește. Un act de vorbire este constituit în consecință dintr-o propoziție performativă și din conținutul propozițional al unei propoziții care depinde de aceasta (și atunci cînd părțile componente performative nu sînt explicit verbalizate, ele sînt permanent implicate în procesul vorbirii ; de aceea ele trebuie să apară în structurile de adîncime ale unei propoziții, oricare ar fi ea) [6].

Propoziția dominantă conține un pronume personal la persoana întîi, ca expresie subiect, un pronume personal la persoana a doua, ca expresie obiect și un predicat, care se formează cu ajutorul unei expresii performative în forma prezentului („Eu îți promit că..."). Propoziția dependentă conține un nume sau o caracterizare ca expresie subiect, care desemnează un obiect, și o expresie predicat pentru determinarea generală care este atribuită sau refuzată obiectului.

Propoziția dominantă se folosește într-o exprimare pentru a stabili un mod de comunicare între vorbitor/ascultător ; propoziția dependentă se folosește într-o exprimare pentru a comunica ceva asupra obiectelor. În legătura elementară a actului de vorbire și a propoziției conținutului propozițional se vădește *dubla structură a comunicării curente prin limbă.* O înțelegere nu se realizază decît dacă cel puțin doi subiecți pășesc în același timp pe ambele planuri :

a) planul intersubiectivității, pe care vorbitorul/ascultătorul vorbesc *unul cu altul*, și b) planul obiectelor *asupra* cărora ei se înțeleg (aici aș considera drept „obiecte“ lucruri, evenimente, stări, persoane, exprimări și stări ale persoanelor)[7]. Propoziția dominantă a unei exprimări elementare servește la a determina modul comunicării și la a stabili, prin aceasta, sensul folosirii pragmatice pentru propoziția dependentă.

Desigur că propozițiile dependente care intră în exprimările elementare nu sînt în nici un caz totdeauna enunțuri. În sens logic, enunțurile sînt propoziții care redau fapte. De enunțuri noi asociem astfel dubla supoziție că obiectul asupra căruia se face un enunț există și poate fi în esență identificat și că predicatul, care este atribuit obiectului, îi revine acestuia, de asemenea, în fapt. Numai enunțurile pot fi considerate ca adevărate sau false. De aceea ele sînt permanent dependente de exprimări asertorice, adică de o clasă de acte de vorbire în care propoziția dependentă se folosește în sensul unei susțineri, împărtășiri, constatări, povestiri etc. Dar și în cazul oricărui alt act de vorbire (al unei întrebări, al unei porunci, al unei avertizări, al unei destăinuiri etc.) ne putem îngădui să atribuim respectivelor propoziții dependente — care, întrucît nu sînt folosite asertoric, nu sînt judecăți — un conținut propozițional. Căci ele pot fi oricînd transformate în judecăți. În modurile schimbătoare ale comunicării — de exemplu în cazul transformării întrebărilor în porunci, a poruncilor în confesiuni — conținutul propozițional poate să rămînă identic[8].

Unitatea elementară a vorbirii este compusă din propoziția performativă și din propoziția dependentă a conținutului propozițional — deoarece comunicarea se realizează numai sub condiția simultanei metacomunicări, adică a unei înțelegeri, pe planul intersubiectivității, asupra sensului pragmatic determinat al comunicării[9]. Utilizarea

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

limbii care foloseşte metacomunicarea numai ca mijloc pentru a produce o înţelegere asupra obiectelor o numim *analitică* ; utilizarea limbii care foloseşte comunicarea asupra obiectelor numai ca mijloc pentru a produce o înţelegere asupra sensului folosirii propoziţiilor o numim *reflexivă*[10].

Aş vrea acum să iau ca punct de plecare clasa exprimărilor concrete şi să introduc treptat *trei abstracţii*, pentru a delimita competenţa comunicativă şi competenţa lingvistică, una în raport cu cealaltă.

Numesc concretă o exprimare care este făcută într-o situaţie determinată şi a cărei semnificaţie este determinată atît de condiţiile marginale contingente, cît şi de structura personalităţii şi de contextul rolurilor de vorbitor/ascultător. Dacă facem abstracţie, ca un *prim* pas, de părţile constitutive variabile şi reţinem numai structurile generale ale situaţiilor de vorbire, obţinem din exprimările concrete *exprimările elementare* pe care eu le-am introdus ca unitate pragmatică a vorbirii[11]. Dacă facem abstracţie, ca un *al doilea* pas, de performanţa exprimării, adică de înfăptuirea comunicării şi reţinem numai expresiile lingvistice care sînt folosite în exprimările elementare, obţinem *propoziţia elementară* ca unitate lingvistică. Dacă facem abstracţie, ca un *al treilea* pas, de expresiile vorbite care determină sensul folosirii pragmatice a propoziţiei, deci dacă scoatem din discuţie actul de vorbire şi reţinem numai propoziţia conţinutului propoziţional, obţinem unitatea elementară care este necesară pentru a reda stări de fapt şi pe care o numim, dacă este folosită în funcţie de propoziţiile asertorice, *enunţ elementar*.

Propoziţiile elementare sînt unităţile de bază ale domeniului obiect al *lingvisticii*. Sarcina lingvisticii ca teorie a competenţei lingvistice eu o văd, împreună cu Chomsky, în reconstruirea sistemului de reguli după care vorbitorul competent pe plan lingvistic formează şi transformă propoziţii. Exprimările elementare sînt unităţile de bază ale domeniului obiect *al pragmaticii universale.* Sarcina pragmaticii universale, ca teorie a competenţei comunicative, eu o văd în reconstruirea sistemului de reguli după care vorbitorul competent pe plan comunicativ formează exprimări din propoziţii şi le transformă în alte exprimări. Exprimările concrete sînt obiect al *pragmaticii empirice.* Sarcina psiholingvisticii constă în explicarea variaţiei sistematice a structurilor generale ale situaţiilor de vorbire, în funcţie de variabilele structurilor de personalitate : sarcina unei teorii a codului vorbirii (sociolingvistica) constă în a explica variaţia sistematică a structurilor generale, în funcţie de structura rolurilor[12].

Rezultă astfel următoarele ordonări :

Domeniul obiect	Teoria
exprimarea concreta	programatică empirică (psiholingvistica, sociolingvistica)
exprimarea elementară	pragmatica universală
propoziţia elementară	lingvistica
(enunţul elementar)	(logica predicatelor)

Logica predicatelor stă transversal în raport cu lingvistica şi pragmatica. Unitatea de bază a domeniului ei obiectual este enunţul elementar. Sarcina ei constă în reconstruirea sistemului de reguli după care formăm enunţuri şi le transformăm, ele rămînînd *constante în ceea ce priveşte valoarea lor de adevăr.* Enunţurile trebuie concepute ca funcţii ale unor propoziţii asertorice posibile, dar logica face abstracţie de această interdependenţă a enunţurilor şi clasei de acte de vorbire care ţin de ele. Ea tratează mai puţin şi mai mult decît lingvistica. Mai puţin : căci ea face abstracţie de toate expresiile lingvistice care se raportează la situaţiile vorbirii posibile. Mai mult : căci logica ia în considerare, odată cu valoarea de adevăr a enunţului, împrejurarea că enunţurile sînt propoziţii care sînt folosite în exprimări, pentru redarea faptelor, deci împrejurarea unei relaţii pragmatice.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II. Universalii pragmatice. O propunere de sistematizare a actelor de vorbire

Enumăr mai întîi într-un catalog clasele de cuvinte (şi gramaticalizările lor) care sînt în relaţie cu structurile generale ale situaţiei de vorbire [13].

1. Pronume personal (din cauza dublei sale funcţii performative/deictice nu îl socotesc printre expresiile deictice).

2. Cuvinte şi întorsături de frază care sînt folosite pentru începutul vorbirii şi pentru alocuţiuni (gramaticalizare : vocativ, onorativ).

3. Exprimări deictice (spaţiul, timpul) ; demonstrativul, articolul, numerale (gramaticalizare : formele timpului, modurile gramaticale).

4. Verbele performative (gramaticalizare : interogativ, imperativ, vorbire indirectă).

5. Verbele intenţionale utilizabile neperformativ, unele adverbe modale.

Aceste clase de expresii lingvistice le numesc universalii pragmatice, pentru că ele se pot coordona cu structurile generale ale situaţiei de vorbire : clasele (1) şi (2) cu vorbitori/ascultători şi participanţi potenţiali la convorbire, clasa (3) cu timpul exprimării, cu locul şi spaţiul de percepţie al vorbitorului/ascultătorului, ca şi cu obiectele predicaţiilor posibile, clasa (4) cu exprimările ca atare, cu relaţia vorbitorului cu exprimarea sa şi cu relaţia dintre vorbitor şi ascultător şi, în sfîrşit, clasa (5) cu intenţiile, prezentările şi expresiile vorbitorului.

Consider drept insuficientă conceperea universaliilor pragmatice ca părţi componente ale unei metalimbi în care ne putem înţelege *asupra* situaţiilor de vorbire. Această concepere deşteaptă impresia greşită după care structurile generale ale situaţiei de vorbire ar fi date independent de vorbire, ca obiecte empirice. Efectiv, noi nu putem însă folosi propoziţii în exprimări decît în măsura în care producem mai întîi *condiţiile comunicării posibile* şi, cu aceasta, situaţia de vorbire, cu ajutorul universaliilor pragmatice ; adică pla-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

nul intersubiectivității, pe care persoanele pot să intre în relații de dialog și astfel pot să se manifeste ca subiecți capabili de vorbire și acțiune, și planul obiectelor, pe care realul poate să fie reflectat ca obiect al unor exprimări posibile. De aceea putem vorbi de universalii *constitutoare* de dialog [14]. Fără raportarea la aceste universalii nu putem deloc defini părțile componente ce revin în orice situație a vorbirii posibile: anume, mai întîi, exprimările însele, apoi, relațiile interpersonale care sînt generate între vorbitori/ascultători, odată cu exprimările, și, în sfîrșit, obiectele asupra cărora vorbitorul/ascultătorul comunică unul cu altul [15]. Fără îndoială, universaliile pragmatice servesc, atunci cînd noi producem cu ajutorul lor situația de vorbire, în *același timp*, la a *prezenta* situația de vorbire.

Cea mai importantă parte a actului de vorbire este, din punct de vedere pragmatic, propoziția performativă [16]. Pînă acum nu s-a reușit, nici în știința limbii nici în filozofia analitică, să se elaboreze un *sistem* al actelor de vorbire. Totuși, în măsura în care actele de vorbire pot fi socotite ca universalii pragmatice, varietatea lexicală a actelor de vorbire în diferite limbi particulare trebuie să poată fi redusă la o clasificare universal valabilă. Doresc să fac o propunere de clasificare. Searle a cercetat actele de vorbire din mai multe puncte de vedere: al regulii preparatoare (preparatory rule), care stabilește condițiile aplicării unui act de vorbire, al regulii conținutului propozițional (propositional content rule), care stabilește ce expresii lingvistice sînt admise în propozițiile conținutului propozițional dependente de actul de vorbire, al regulii sincerității (sincerity rule), care stabilește condițiile de seriozitate pentru împlinirea actului de vorbire și, în sfîrșit, al regulii esențiale (essential rule), care stabilește sensul pragmatic al actului de vorbire. Mă voi limita la acest din urmă punct de vedere și voi deosebi patru clase de acte de vorbire.

Prima clasă de acte de vorbire, pe care o numesc *comunicativa*, servește la a exprima sensul pragmatic al vorbirii în general. Ea explicitează sensul exprimărilor ca exprimări. Orice vorbire presupune o înțelegere prealabilă faptică asupra a ceea ce înseamnă a comunica prin limbă, a înțelege și eventual a nu înțelege exprimări.

Exemple : a spune, a se exprima, a vorbi ; a întreba, a răspunde, a replica, a riposta, a aproba, a contrazice, a obiecta, a accepta ; a menționa, a reda, a cita.

A doua clasă de acte de vorbire, pe care o numesc *constatativa*, servește la a exprima sensul folosirii cognitive a propozițiilor. Ea explicitează sensul enunțurilor ca enunțuri. În cuvîntul prototipic pentru modul asertoric, „a susține“, sînt reunite două momente care intră separat în cele două subclase ale acestor acte de vorbire. Pe de o parte, „a susține“ aparține grupului de exemple : a consemna, a raporta, a împărtăși, a povesti, a comenta, a observa, a dovedi ; a explica, a prevedea ; a interpreta. Aceste exemple reprezintă folosirea asertorică a enunțurilor. Pe de altă parte, „a susține“ aparține grupului de exemple : a asigura, a asigura solemn, a aproba ; a nega, a contesta, a se îndoi. Aceste exemple explică sensul pragmatic special al pretenției de adevăr a enunțurilor.

A treia clasă de acte de vorbire, pe care o numesc *reprezentativa*, servește la a exprima sensul pragmatic al autoprezentării unui vorbitor în fața unui ascultător. Ea explicitează sensul exprimării intențiilor, atitudinilor, expresiilor unui vorbitor. Propozițiile dependente ale conținutului propozițional sînt propoziții intenționale cu verbe ca : a ști, a gîndi, a socoti ; a spera, a avea temeri, a iubi, a urî ; a năzui, a dori, a voi, a hotărî etc. Exemple : a dezvălui, a demasca, a prețui, a mărturisi, a amăgi, a masca, a ascunde, a păstra tăcerea, a tăinui, a minți (aceste acte de vorbire negative apar numai în formă negată : „eu nu îți ascund că...“).

A patra clasă de acte de vorbire, pe care o numesc *regulativa*, servește la a exprima sensul folosirii pragmatice a propozițiilor. Ea explicitează sensul relaţiei pe care vorbitorul/ascultătorul o adoptă ca regulă şi pe care ei o pot respecta sau încălca. Exemple : a porunci, a pretinde, a ruga, a cere, a îndemna, a interzice, a permite, a face să înţeleagă, a refuza, a se opune ; a se îndatora, a promite, a cădea de acord, a răspunde, a aproba, a întări, a garanta, a anula ; a se scuza, a ierta ; a propune, a respinge, a recomanda, a accepta ; a sfătui, a avertiza, a îndemna, a ceda, a recunoaşte.

O altă clasă de acte de vorbire, care exprimă înfăptuirea de acţiuni reglementate instituţional, nu ţine de *universaliile* pragmatice. Aceste acte de vorbire instituţionale servesc, în sensul mai restrîns, acţiunile verbale. Exemple : a saluta, a felicita, a mulţumi, a exprima condoleanţe [17] ; a paria, a se căsători, a se logodi, a boteza, a blestema, a repudia ; a face cunoscut, a publica, a anunţa, a desemna, a condamna, a depune mărturie, a arăta, a vota etc. [18] Aceste acte de vorbire presupun deja instituţiile, în timp ce universaliile constitutoare de dialog abia produc structurile generale ale situaţiilor de vorbire. Actele de vorbire instituţionale nu cer o propoziţie dependentă a conţinutului propoziţional („îţi mulţumesc", „eu te numesc", „eu te blestem") ; ele sînt, la rîndul lor, mai curînd dependente de un act de vorbire (de regulă neverbalizat) [19].

Actele de vorbire servesc la a asuma trei distincţii fundamentale pe care trebuie să le stăpînim dacă vrem să intrăm în general într-o comunicare. În filozofie aceste deosebiri au o lungă tradiţie : existenţă şi aparenţă, esenţă şi fenomen, a fi şi a trebui. Folosirea constatativei face posibilă distincţia unei lumi publice a concepţiilor recunoscute intersubiectiv de o lume privată a simplelor opinii (existenţă şi aparenţă). Folosirea reprezentativei face posibilă distincţia dintre esenţa deplin individualizată, la a cărei recunoaştere ridică pretenţia reciproc subiecţii capabili de vorbire şi de acţiune, odată cu înfăptuirea fiecărui act de vorbire, şi exprimările, expresiile şi acţiunile vorbite în care apare subiectul şi care, la rîndul lor, pot să devină obiect al enunţurilor (esenţă şi fenomen). Folosirea regulativei face posibilă deosebirea dintre regularitățile empirice care pot fi observate și regulile valabile care pot fi urmate sau încălcate intenționat (a fi și a trebui). Luate împreună, aceste trei distincții permit, în sfîrșit, distincția centrală dintre un consens „adevărat“ (real) și un consens „fals“ (înșelător). Această distincție intră, la rîndul ei, în sensul pragmatic al vorbirii în general, pe care noi îl exprimăm cu ajutorul primei clase de acte de vorbire, constatativa. Căci sensul vorbirii în general constă evident în aceea că cel puțin doi subiecți, vorbitorul/ascultătorul, se înțeleg asupra a ceva. În acest caz noi presupunem că înțelegerea urmărită este totdeauna — dacă este înțelegere — o înțelegere reală.

Coordonarea actelor de vorbire cu aceste distincții, care sînt atît de fundamentale încît nu putem trece dincolo de ele, trebuie să pregătească încercarea de a demonstra această sistematizare a actelor de vorbire. Clasificarea actelor de vorbire, pe care am propus-o, rămîne arbitrară cît timp nu poate fi indicat un principiu care o justifică.

III. Acțiune comunicativă și discurs — cele două forme ale comunicării curente

Înainte de a discuta această problemă aș vrea să determin ceva mai exact conceptul de comunicare. Pînă aici am considerat numai propoziții care sînt folosite în exprimări. În locul exprimărilor lingvistice pot să intre însă și acțiuni sau expresii ale trăirii (gesticulația). În contextele interacțiunii, aceste trei clase de exprimări verbale și extraverbale sînt totdeauna legate. În interacțiunile mute (acțiuni și gesturi), exprimările lingvistice sînt cel puțin implicate. În convorbiri (de exemplu la o „convorbire peste gardul grădinii“)

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

şi, invers, în interacţiuni care au forma convorbirii (de exemplu un salut în tramvai sau o convorbire peste gardul grădinii) exprimările ca acţiune comunicativă se pot recunoaşte tocmai prin aceea că ele sînt admise în contextul exprimărilor extraverbale. Dimpotrivă, în discursuri sînt admise tematic numai exprimările lingvistice ; acţiunile şi expresiile participanţilor însoţesc desigur discursul, dar ele nu sînt părţi componente ale acestuia. Putem distinge prin urmare două forme ale comunicării (sau ale „vorbirii") : *acţiunea comunicativă* (interacţiunea), pe de o parte, *discursul,* pe de altă parte. În prima, validitatea corelaţiilor de sens este naiv presupusă, pentru a schimba informaţii (experienţe legate de acţiune) ; în a doua, pretenţii de validitate problematizate sînt tematizate, dar nu se schimbă informaţii. În discursuri căutăm să restabilim, prin întemeiere, un acord care a fost problematizat şi care a existat în acţiunea comunicativă : în acest sens voi vorbi, în continuare, de *înţelegere* (discursivă). Înţelegerea are ca scop depăşirea unei situaţii care se produce prin problematizarea pretenţiilor de validitate naiv presupuse în acţiunea comunicativă : înţelegerea duce la un acord produs, întemeiat discursiv (care se poate consolida la rîndul său ca un acord tradiţional, dat în prealabil) [20].

Acţiunea comunicativă se înfăptuieşte în jocuri de vorbire, deprinse şi consacrate normativ, în care exprimările din toate cele trei categorii sînt nu numai formate după reguli, ci şi legate între ele după regulile întregirii şi substituţiei. Consensul ce însoţeşte acţiunea care „poartă" jocul de vorbire se referă atît la conţinutul propoziţional al exprimărilor, adică la *opinii,* cît şi la aşteptările de comportament reciproce, valabile intersubiectiv, pe care le „satisfacem" odată cu exprimările noastre, adică la *norme.* Corelaţiile de sens valide în mod naiv în acţiunea comunicativă se pot diferenţia pe patru planuri. Un joc de vorbire decurge nestînjenit dacă subiecţii care vorbesc şi acţionează se înţeleg în exprimările lor în aşa fel încît ei :

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

a) pot să împărtăşească şi, corespunzător, să conceapă intenţional sensul pragmatic al relaţiei interpersonale (care poate fi, de asemenea, verbalizată în actul de vorbire) ;

b) pot să împărtăşească şi, corespunzător, să conceapă intenţional sensul conţinutului propoziţional al exprimărilor lor ;

c) nu pun sub semnul întrebării pretenţia de validitate a opiniilor pe care ei le comunică ; şi

d) pot să accepte pretenţia de validitate a normei de acţiune pe care fiecare dintre ei vrea să o respecte în împrejurările respective.

Desigur că în contextele interacţiunii sînt cuprinse măsuri contra problematizărilor pasagere ; la predispoziţia deranjării relativ mari a comunicării curente, întrebările şi răspunsurile relevante cognitiv constituie o parte componentă normală a praxisului comunicativ. La perturbările pragmatice ale consensului pe planurile a) şi b) punem întrebări de tipul : cum înţelegi aceasta ? Cum trebuie să înţeleg aceasta ? Răspunsurile la aceste întrebări le numesc *lămuriri.* Perturbările consensului pe planul c) duc la întrebări de tipul : se comportă astfel ? De ce se comportă astfel ? Aceste întrebări le întîmpinăm cu *susţineri* şi *explicaţii.* Perturbările consensului pe planul d) fac să se nască întrebări de tipul : de ce ai făcut aceasta ? De ce nu te-ai comportat altfel ? La aceasta răspundem cu *justificări.* Întrebarea şi răspunsul stau aici încă sub presupoziţia pretenţiilor de validitate ridicate naiv şi neproblematizate. Desigur că fiecare dintre aceste întrebări relevante sub aspect cognitiv poate să ducă la îndoială, dacă ea nu poate fi soluţionată în interiorul unui context dat al acţiunii. Lămuririle, susţinerile, explicările şi justificările care apar în contextele interacţiunii dau informaţii ; ele satisfac întrebări în care se cer informaţii despre ceva. Ele nu sînt suficiente pentru a satisface întrebări care exprimă îndoiala faţă de pretenţiile de validitate implicite ale exprimărilor ; *aceste* întrebări pretind indicarea temeiurilor. De aceea, la ele se poate răspunde numai în discursuri, deoarece astfel se întrerup interacțiunile. Întemeierea discursivă transformă lămuririle în interpretări, susținerile în judecăți, explicațiile în explicații teoretice și justificările în justificări teoretice. În acest scop trebuie să trecem de la vorbirea care este acțiune comunicativă la vorbire ca discurs.

Discursul servește la întemeierea pretențiilor de validitate problematizate ale opiniilor și normelor. Indic în acest loc numai cele două puncte de vedere mai importante din care se poate distinge statusul discursului de cel al interacțiunii. Urmînd propriei lor pretenții, discursurile solicită o *virtualizare a coercițiilor acțiunii*, încît să fie înlăturate toate motivele, exceptînd cel al disponibilității la o înțelegere cooperativă, și să fie despărțite problemele validității de cele ale genezei. În al doilea rînd, discursurile solicită o *virtualizare a pretențiilor de validitate*, care trebuie să ducă la formularea unei rezerve cu privire la existența obiectelor acțiunii comunicative (lucruri și evenimente, persoane și exprimări) și la o discuție a) despre stările de fapt, care pot să fie, dar pot și să nu fie și b) despre *recomandările* și *avertizările* care pot să fie juste, dar pot să fie și nejuste.

Înainte de a începe în paragraful următor discuția asupra posibilității unei distincții între adevăratul și falsul consens, pe baza întrebării cu privire la modul în care pot fi examinate opiniile, adică pretențiile de adevăr ale judecăților, aș vrea să clarific *sensul* pretenției de validitate a normelor.

În validitatea admisă naiv a normelor acțiunii este implicată o pretenție ce duce foarte departe, fără de care aceasta nu ar putea avea deloc forța contrafaptică a unei imunități neconstrînse contra deziluziilor persistente. Aș lua ca punct de plecare un fenomen care este intuitiv la îndemîna fiecărui subiect capabil de acțiune. Atunci cînd întîlnim pe cineva ca subiect și nu ca obiect pe care-l putem manipula, îi atribuim (inevitabil) responsabilitate. Noi putem intra cu el numai într-o interacțiune, îl putem, așa cum am spus, întîlni pe planul intersubiectivităţii, dacă presupunem că el poate da seama — la o solicitare în acest sens — de acţiunea sa. Din moment ce *vrem* să ni-l reprezentăm ca un subiect, *trebuie* să plecăm de la considerentul că cel din faţa noastră ne-ar *putea* spune de ce într-o situaţie dată el s-a comportat într-un fel şi nu altfel. Adoptăm astfel în prealabil o idealizare şi anume una care ne priveşte şi pe noi înşine, căci noi vedem subiectul celălalt cu ochii cu care ne vedem pe noi înşine; noi presupunem că celălalt poate indica, în cazul în care întrebăm, temeiuri pentru acţiunea sa, tot aşa cum noi sîntem convinşi că putem da seamă de acţiunea noastră dacă un alt subiect ne-ar întreba. Această cunoştinţă intuitivă care, în procesul înfăptuirii acţiunii, deţine statusul unei presupuneri tacite (sau al unei anticipări) poate fi explicitată în două aşteptări contrafactuale: a) Noi ne aşteptăm ca subiecţii care acţionează să respecte toate normele pe care ei le respectă, în mod intenţional. Sîntem aşadar incapabili să atribuim celui din faţa noastră, în interacţiunea însăşi, motive inconştiente [21]. De îndată ce facem altfel, părăsim planul intersubiectivităţii şi-l tratăm pe celălalt ca pe un obiect, *despre* care putem comunica cu al treilea, dar nu *cu* el însuşi. *Aşteptarea intenţională* include, în afară de aceasta, presupunerea că toate exprimările extraverbale pot fi substituite, în cazul în care se solicită, cu exprimări verbale. b) Noi ne aşteptăm ca subiectul care acţionează să respecte numai normele care i se par justificate. Sîntem aşadar incapabili să atribuim, în interacţiunea însăşi, celui din faţa noastră, o respectare a normelor pe care el, atunci cînd le respectă în realitate, nu le-ar şi recunoaşte. Chiar în cazul unui subiect care se supune evident numai unei coerciţii efectiv impuse presupunem principii generale după care el şi-ar putea justifica acest comportament. Această *aşteptare de legitimitate* include în afară de aceasta şi considerentul că în ochii subiecţilor care acţionează sînt valide în mod justificat numai acele norme (respectiv principii generale) cu privire la care ei sînt convinşi şi că ei, la nevoie, ar putea rezista într-o discuţie neîngrădită şi neconstrînsă. Prespunem că subiecţii responsabili ar putea totdeauna să părăsească un context de acţiune problematizat şi să înceapă un discurs.

Aceste două aşteptări contrafactuale, care sînt conţinute în idealizarea — inevitabilă pentru cei ce acţionează — cu privire la responsabilitatea pe care şi-o pot imputa unul altuia, trimit astfel la o înţelegere care poate fi atinsă în esenţă în discursurile practice. Sensul pretenţiei de validitate a normelor de acţiune constă astfel în promisiunea că se poate dovedi că comportarea efectivă a subiecţilor este acţiunea responsabilă a subiecţilor capabili de responsabilitate. Astfel, validitatea unei norme se întemeiază pe pretenţia posibilităţii de a o întemeia discursiv. Noi presupunem că subiecţii pot spune care normă o respectă *şi de ce* ei acceptă această normă drept justificată. Cu aceasta, noi presupunem, în acelaşi timp, că subiecţii, cărora le putem indica discursiv că nu îndeplinesc cele două condiţii pe care le-am numit, ar renunţa la norma corespunzătoare şi şi-ar schimba comportamentul.

Ştim că acţiunile instituţionalizate nu corespund de regulă acestui *model al acţiunii comunicative pure*, deşi nu putem evita să procedăm contrafactual altfel decît ca şi cum acest model ar fi real. Pe această ficţiune inevitabilă se sprijină umanitatea relaţiilor dintre oameni care sînt încă oameni, adică care nu au devenit încă, ca subiecţi, în autoobiectivările lor, pe deplin străini. Putem în fiecare caz şti în mod retrospectiv că o comunicare trecută, în care noi trebuie să admitem în prealabil idealizările amintite, se abate efectiv de la modelul acţiunii comunicative pure. Şi pare a fi realist să considerăm această deviere ca şi regulă istorică. Cum s-ar putea însă, dacă aceasta este situaţia, să fie stabilizate aceste aşteptări contrafactuale? Aceasta se poate atinge numai pe calea legitimării fiecărui sistem de norme valid şi prin ancorarea credinţei în legitimitate în blocajele sistematice ale comunicării formatoare de voinţă. Pretenţia normelor la posibilitatea de întemeiere se soluţionează prin imaginile asupra lumii cu rol legitimator. Validitatea acestor imagini asupra lumii este la rîndul ei stabilită într-o structură a comunicării, care exclude formarea discursivă a voinţei în măsura în care interzice atît transformarea tuturor exprimărilor extraverbale în exprimări verbale cît şi tranziţia flexibilă de la acţiunea comunicativă la discurs[22]. Blocajele de comunicare care transformă în ficţiune imputaţia reciprocă de responsabilitate stau în acelaşi timp la baza credinţei în legitimitate, care întreţine iluzia netransparenţei ficţiunii. Acesta este rezultatul paradoxal al ideologiilor. Modelul individual real al acestora este deranjamentul neurotic în care a fost studiat de asemenea mecanismul contorsionării (desimbolizării) comunicării[23].

Desigur că atunci cînd ideologiile reuşesc să legitimeze normele în sensul unei justificări aparente, deşi şi pentru că pretenţia lor la întemeierea discursivă nu poate fi soluţionată, lipseşte un criteriu general şi independent cu ajutorul căruia am putea examina cu certitudine cînd sîntem prizonierii unei conştiinţe ideologice şi ne facem doar iluzia că dispunem de libertatea unui discurs şi cînd discutăm efectiv unii cu alţii, în condiţiile discursului. Putem deosebi, pe plan abstract, cinci cazuri : a) discursul ca mijloc al acţiunii comunicative (de exemplu, convorbirea informativă în scopuri instructive sau controversa organizată judiciar) ; b) o acţiune comunicativă care în mod fals revendică aparenţa discursului (toate formele justificării ideologice) ; c) discursul terapeutic care serveşte la instituirea condiţiilor discursului printr-o solicitare metodică a autoreflecţiei (convorbirea psihanalitică dintre medic şi pacient) ; d) cazul normal al discursului care serveşte la întemeierea pretenţiilor de validitate problematizate (de exemplu, discuţia ştiinţifică) ; e) discursul în scop inovator (a învăţa prin discurs în locul discursului ca mijloc al instrucţiei, modelul lui Humboldt al discuţiei de seminar libere). Dacă ne-am permite să presupunem că situaţia de fapt a ideologiilor nu prezintă dubii, iar prestaţiile ideologiilor pot fi explicate, aşa cum am propus, prin limitarea sistematică a comunicării formatoare de voinţă, atunci ar lipsi un criteriu valabil şi demn de încredere, adică utilizabil de un neparticipant, pentru a distinge riguros cazurile de la b) la e). Am depinde în acest caz, în calitate de participanţi la o comunicare (pe care noi o asumăm în intenţia de a ajunge la un discurs), de posibilitatea de a face în însăşi această comunicare deosebirea dintre un consens „adevărat" şi unul „fals". Discursul la care trimite atît pretenţia de validitate practică a normelor cît şi pretenţia de validitate cognitivă a opiniilor nu ar putea să fie ca atare ocolit. Ar trebui mai curînd să încercăm să explicăm produsul specific al discursului, adică înţelegerea, care înseamnă realizarea unui consens real apelînd la mijloacele verbale ale discursului însuşi.

Cu aceasta ne întoarcem la consideraţiile pe care le-am părăsit la sfîrşitul paragrafului anterior. Căutăm un principiu din care să putem deduce clasificarea actelor de vorbire pe care am propus-o. Acest principiu încerc să-l dobîndesc pe baza susţinerii *că în orice discurs noi trebuie să presupunem o situaţie de vorbire ideală*, adică să anticipăm în acelaşi fel, deci contrafactual, ca şi responsabilitatea subiecţilor care acţionează în contextele interacţiunii. Trebuie să presupunem o situaţie de vorbire ideală spre a dobîndi un criteriu suficient pentru distincţia adevăratului consens de cel fals. Fără această deosebire înţelegerea nu ar fi posibilă (şi vorbirea nu ar avea sens căci pretenţiile de validitate implicate de asemenea în acţiunea comunicativă pot fi soluţionate, în cazul în care au fost problematizate, numai prin înţelegere în sensul întemeierii discursive, aşa cum s-a arătat). Dacă ordonăm actele de vorbire în felul propus — comunicativa, constatativa, reprezentativa şi regulativa — se învederează faptul că ele sînt — şi tocmai ele sînt — mijloacele suficiente de construcţie pentru proiectul situaţiei de vorbire ideală. În paragraful următor (IV), voi apăra mai întîi teoria consensuală a adevărului, pentru a demonstra *inevitabilitatea* recursului la o situaţie de vorbire ideală. În paragraful final (V), vreau să arăt cum este *posibil* să anticipăm situaţia de vorbire ideală cu ajutorul actelor de vorbire.

IV. Despre teoria consensuală a adevărului. Adevărul enunţurilor, veracitatea exprimărilor, justeţea acţiunilor

Înţelegerea este un concept normativ. Fiecare înţelegere se confirmă printr-un consens adevărat. Altfel ea nu este înţelegere reală. Vorbitorii competenţi ştiu că fiecare consens atins în fapt poate înşela, dar ei presupun prin conceptul consensului înşelător că acesta poate fi înlocuit printr-un consens adevărat (respectiv trebuie să fie înlocuit, dacă trebuie să se ajungă, în general, la o înţelegere).

Întrebării : „Care este criteriul unui adevărat consens ? îi putem da mai întîi forma : „Prin ce se decide deznodămîntul unui discurs teoretico-empiric ? sau forma : „Care este criteriul adevărului enunţurilor care redau stări de fapt ?“ Numim adevărat un enunţ atunci cînd predicatul revine obiectului desemnat. Obiectul care este reprezentat de subiectul propoziţiei trebuie să poată fi identificat. Iar predicatul, care exprimă o determinaţie generală, trebuie să poată fi „atribuit“ obiectului. Actele de vorbire pe care noi le-am numit constatative ne permit să asertăm enunţuri şi să contestăm pretenţia de adevăr a enunţurilor asertate. Cu ajutorul acestor acte de vorbire, ajungem la deosebirea fundamentală dintre existenţă şi aparenţă.

Se pune întrebarea cu privire la condiţiile ce trebuie satisfăcute pentru a fi îndreptăţiţi să atribuim unui obiect un predicat. Teoriile *ontologice* ale adevărului (de la Aristotel la Tarski) îngăduie

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

răspunsul conform căruia enunţurile sînt adevărate atunci şi numai atunci cînd ele sînt conforme realităţii, redau realitatea sau chiar o oglindesc, sînt izomorfe realităţii etc. [24]. Acest răspuns este nesatisfăcător deoarece corespondenţa dintre enunţuri şi realitate trebuie să fie explicitată, la rîndul ei, în enunţuri. Termenului de „realitate" nu-i putem în cele din urmă ataşa un alt sens decît cel pe care îl implicăm în enunţurile adevărate asupra stărilor de fapt existente. Nu putem introduce conceptul de realitate independent de termenul „enunţ adevărat". Realitatea este totalitatea stărilor de fapt asupra căreia sînt posibile enunţuri adevărate (Peirce) [25].

Un răspuns neontologic la problema noastră îl îngăduie *teoria consensuală a adevărului.* Potrivit acestei teorii, îmi este permis să atribui un predicat unui obiect atunci şi numai atunci cînd fiecare altul care *ar putea intra* într-o convorbire cu mine *ar atribui,* de asemenea, acelaşi predicat aceluiaşi obiect. Pentru a deosebi enunţurile adevărate de cele false eu mă raportez la judecata altuia şi anume la judecata tuturor celorlalţi cu care eu aş putea purta o convorbire (în care eu includ contrafactual toţi partenerii de convorbire pe care i-aş putea afla dacă istoria vieţii mele ar fi coextensivă cu istoria umanităţii). Condiţia adevărului enunţurilor este acordul potenţial al *tuturor* celorlalţi. Fiecare dintre ceilalţi ar trebui să se poată convinge că eu atribui obiectului predicatul *p* în mod îndreptăţit şi ar trebui apoi să mă poată aproba. În fapt însă, totdeauna există numai cîteva persoane prin al căror acord eu pot să-mi controlez susţinerea. Acest acord faptic al unora dintre ceilalţi, pe care eu îl pot eventual atinge, este permis să-l raportez la acordul altor oameni care judecă, cu atît mai mult cu cît noi şi ceilalţi nu vedem vreun motiv pentru a ne îndoi de competenţa lor. Cu aceasta pot să precizez condiţia adevărului introdusă contrafactual : îmi este permis să susţin *p* despre *x*, dacă oricare alt om care judecă competent ar fi în această privinţă de acord cu mine,

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Ce se înțelege în acest context prin competența judecării ?

Kamlah și Lorenzen au propus drept criteriu ca judecătorul potențial să fie în stare să angajeze o *verificare adecvată.* El trebuie să fie cunoscător în materie. Cum am putea decide ce fel de verificare este adecvată în cazul dat și cine ar putea pretinde că este cunoscător în materie ? În legătură cu aceste întrebări trebuie realizat, de asemenea, un discurs, al cărui rezultat depinde, la rîndul său, de un consens al participanților. A fi cunoscător în materie este desigur o condiție pe care trebuie să o satisfacă un judecător competent, dar nu putem indica vreun criteriu independent pentru atributul de „cunoscător în materie“, dacă decizia asupra alegerii acestui criteriu depinde la rîndul ei de rezultatul unui discurs. De aceea, vreau să fac dependentă competența unui judecător, prin al cărui acord eu pot să-mi controlez judecata, nu de cunoașterea sa în materie, ci, pur și simplu, de faptul dacă el este rațional.

Înainte de a clarifica ce înțelegem prin „rațional“ în corelație cu competența celor care judecă în cadrele unui discurs teoretico-empiric, aș vrea să pun în discuție o obiecție. Nu este oare totuși posibil să se promoveze o decizie constrîngătoare și perpetuu repetabilă asupra întrebării : care metodă de verificare este adecvată pentru a constrînge la un consens asupra adevărului sau falsității susținerilor, mai întîi a susținerilor empirice ? [26]

Cu judecata „această casă arde“ sînt implicit date, în forma lingvistică a propoziției, condițiile adevărului, astfel că un oponent s-ar putea oricînd convinge de adevărul enunțurilor. În cazurile de îndoială, îi putem oferi acestuia explicit regulile de identificare pe baza cărora el poate identifica subiectul enunțului „această casă“ ca obiect al predicației „arde“. La nevoie noi îi putem numi de asemenea regulile de predicație pe baza cărora ne raportăm la situațiile în care am introdus în uz, în mod exemplar, în cadrele comunității noastre de limbă, aplicarea cuvîntului „a arde“. Putem apoi solicita oponentul să examineze condiţiile adevărului propoziţiei : „Priveşte şi observă dacă această casă arde într-adevăr". Nimeni nu poate în mod îndreptăţit să se îndoiască de această metodă de verificare prin observaţie ; în mod normal, noi avem încredere şi în relatarea unui singur judecător [27].

Voi prezenta acum teza că în fapt se oferă căi neconvenţionale pentru verificarea susţinerilor empirice asupra cărora nu are sens să apară o controversă, încît putem spune că acela care poate păşi pe acest drum poate fi socotit drept judecător cunoscător în materie. În cazul în care este vorba de o susţinere empirică ce conţine numai predicate de observaţie, aşadar de o susţinere formulată în limbajul empirist, *observaţia* este metoda adecvată de verificare („această casă arde", „această bucată de metal se topeşte la o temperatură de x°C"). În cazul în care este vorba de o susţinere empirică care este formulată intenţional-verbal, *interogaţia* este, dimpotrivă, metoda adecvată („Anglia a declarat război Germaniei în septembrie 1939") [28]. Caracterul de intersubiectivitate al observaţiei constă în aceea că ea poate fi „controlată" şi anume chiar în forma unui experiment, dacă este problematizată suficient. Această împrejurare interesantă se află evident în corelaţie cu faptul că predicatele de observaţie pot fi, în esenţă, operaţionalizate şi obiectele cărora li se atribuie predicate de observaţie pot fi, în esenţă, identificate cu ajutorul operaţiilor. Observaţiile sînt asigurate metodic în măsura în care se întemeiază pe experienţele succesului operaţiilor repetabile. Acestea, al rîndul lor, se lasă reduse la operaţiuni care sînt întreprinse după regulile măsurării fizice. În acest sens, Lorenzen a arătat că măsurătorile prezintă operaţii cu ajutorul cărora noi realizăm tendenţial, într-un mod tot mai adecvat, sisteme de cerinţe ideale în condiţii empirice. Jocul de limbaj elementar al măsurării fizice constă (sub premisă aritmetică) dintr-o propoziţie ce cuprinde trei operaţii : măsurarea spaţiilor ideale, a timpilor ideali şi a maselor ideale.

Această considerație trebuie aici doar să susțină teza conform căreia caracterul de intersubiectivitate al observației depinde de *un fundament normativ al observației.* Cu alte cuvinte : din punctul de vedere al măsurării fizice idealizăm obiectele observației posibile, adică le concepem ca și corpuri măsurabile. În fiecare limbaj despre lucruri este perpetuu implicat deja jocul de limbaj al măsurării fizice. Deoarece întreprindem idealizarea domeniului obiect după regulile abstracte ale măsurării fizice, regulile după care noi identificăm obiectele empirice ale enunțurilor singulare și aplicăm predicatele care sînt atribuite acestor obiecte pot fi indicate, în cele din urmă, numai dacă insistăm destul de mult asupra precizărilor, permanent în termeni de propuneri pentru operațiile de măsurare. Tocmai din această cauză observația este o metodă aleasă neconvențional pentru verificarea observațiilor empirice și pentru instituirea unui consens asupra validității enunțurilor corespunzătoare.

Menționez această corelație deoarece întreprindem o idealizare analoagă atunci cînd facem susțineri empirice asupra exprimărilor subiecților capabili de vorbire și de acțiune și le verificăm pe calea unei interogări a subiecților respectivi. Dacă vreau să examinez o susținere de felul următor : „Hans a făcut cadou o carte lui Fritz", se oferă calea banală constînd în a întreba pe cei doi dacă așa stau lucrurile. Desigur că această metodă poate avea succes numai în măsura în care eu am idealizat în prealabil domeniul obiectului asupra căruia fac enunțuri. Idealizarea se petrece nu după regulile abstracte ale măsurării fizice, ci după modelul acțiunii comunicative pure. Idealizării naturii din punctul de vedere al comensurabilității corpurilor în mișcare îi corespunde idealizarea lumii oamenilor prin asumarea acțiunii comunicative pure.

Urmînd acest model, presupunem contrafactual că toate motivele de acțiune sînt organizate prin limbă, în interiorul structurii vorbirii posibile. Noi nu admitem vreun motiv pe care subiecții să nu-l poată împărtăşi, la nevoie chiar pentru justificarea lor ; motivele se acoperă cu intenţii care, odată exprimate, sînt puse în discuţie şi pot fi justificate prin indicarea temeiurilor. Toate exprimările admise se pot atribui subiecţilor ; pe toţi subiecţii îi socotim responsabili. Desigur ne lovim mereu de discrepanţe între contextele empirice ale acţiunii şi condiţiile ideale ale acţiunii comunicative pure. Dar, în măsura în care facem susţineri intenţional-verbale asupra exprimărilor subiecţilor capabili de vorbire şi acţiune, presupunem inevitabil că subiecţii posedă responsabilitatea. Căci atunci cînd avem nevoie să precizăm regulile după care identificăm subiecţii despre care facem enunţuri şi după care aplicăm predicate care sînt atribuite acestor obiecte, atunci trebuie să recurgem, în ultimă instanţă, la responsabilitatea presupusă a unui subiect căruia îi pot fi atribuite exprimările sale. Numai deoarece şi în măsura în care întreprindem aceste idealizări interogaţia este o metodă neconvenţional aleasă pentru examinarea susţinerilor empirice şi pentru instituirea unui consens asupra valorii de adevăr a enunţurilor corespunzătoare.

Aş vrea mai întîi să reiau argumentaţia din locul în care am întrerupt-o. Eu am voie să susţin *p* despre *x* atunci şi numai atunci cînd am voie să presupun că aş primi acordul oricărui judecător competent. Un consens între partenerii de convorbire, care judecă adevărul enunţurilor, constituie astfel un criteriu suficient al adevărului, dacă partenerii de convorbire pot fi socotiţi — şi aceasta înseamnă că noi îi socotim — ca judecători competenţi, ca fiind „raţionali“. Acum putem să propunem să numim „raţionali“ pe toţi aceia care aleg căi neconvenţionale de verificare a susţinerilor empirice, adică pe cei care sînt capabili de observaţie şi interogaţie. Cum se poate însă stabili această competenţă ? Desigur nu e suficient ca unul să procedeze astfel ca şi cînd ar face o observaţie sau ar promova o interogare. Ne aşteptăm ca el să fie, pentru a spune aşa, stăpîn pe sine şi să fie responsabil. El trebuie să trăiască în lumea publică a comunității sale de limbă și nu trebuie să fie idiot, adică incapabil să deosebească existența de aparență. Într-un discurs teoretico-empiric asupra pretenției de adevăr a susținerilor empirice, mînuirea în cunoștință de cauză a unor metode determinate poate fi desigur o condiție suficientă, dar nu e de ajuns *să se indice* metode ale observării și interogării. Mai curînd trebuie să fim siguri că judecătorul poate mînui realmente aceste metode, adică este „rațional" într-un sens imprecis al cuvîntului. Iar dacă el este astfel, putem stabili abia atunci cînd vorbim cu el și contăm pe el în contexte de acțiune. Validitatea normelor de acțiune poate fi problematizată în același fel ca și validitatea implicată în conținuturi propoziționale. Pentru a clarifica acest aspect este necesar discursul practic.

Noi nu putem recurge la metode de verificare atunci cînd este vorba de probleme practice și cînd facem dependentă deosebirea dintre adevăratul și falsul consens de răspunsul la întrebarea : prin ce se decide rezultatul unui discurs practic ? sau : cum se evaluează justețea recomandărilor sau avertizărilor care se referă la acceptarea sau respingerea unor standarde ? Într-un asemenea discurs, intră într-adevăr susțineri empirice, dar, în măsura în care este vorba de adevărul acestor susțineri, este nevoie de un discurs empirico-teoretic. Discursul practic țintește spre recomandările și avertizările justificate, deci justificări convingătoare și nu susțineri adevărate. În acest caz, nu putem determina competența judecătorului prin cunoștințele de specialitate, ci numai prin aceea că noi spunem : judecătorii competenți trebuie să fie raționali. „Rațional" nu este o proprietate empirică, asemenea lui „roșu", „gros" sau „puternic". Kamlah și Lorenzen fac următoarea propunere : „Noi numim rațional un om care este deschis partenerului de convorbire și obiectului discutat, care, mai departe, nu permite ca vorbirea lui să fie determinată prin pure emoții sau prin tradiții. Cu această explicație, indicăm regulile predicației despre care admitem că sînt conținute implicit în folosirea limbii şi că, în acelaşi timp, corespund tradiţiei filozofice din care provine cuvîntul „raţional“ [29]. În contextul nostru, apelul la tradiţie este insuficient, deoarece căutarea unui criteriu independent pentru „raţional“ are aceeaşi importanţă cu încercarea unei întemeieri a pretenţiei normative la autonomie, ce se leagă de „raţionalitate“ şi tocmai în raport cu tradiţia. Iar apelul la folosirea limbii ar fi numai atunci suficient cînd am fi scos la iveală deja fundamentul normativ al limbii, cu ajutorul căruia s-ar distinge vorbirea raţională de cea pur faptică.

Consider că are pe deplin sens să măsurăm raţionalitatea unui vorbitor prin *veracitatea exprimărilor sale.* Au atributul veracităţii exprimările unui vorbitor atunci cînd el nu îl înşală pe altul şi nici pe sine. Veracitatea exprimărilor rezidă într-o altă dimensiune decît *adevărul enunţurilor.* Actele de vorbire pe care noi le-am introdus ca reprezentative se raportează la veracitatea exprimărilor. Cu ajutorul lor obţinem distincţia fundamentală dintre esenţă şi fenomen şi prevenim cu aceasta iluzia specifică pe care vorbitorul o întreţine cu privire la sine şi cu privire la alţii, atunci cînd reifică sau volatizează în intangibil identitatea proprie sau a celui din faţa sa [30].

Cu aceasta însă problema de la care am pornit este doar amînată. Căci, se pune întrebarea ce condiţii trebuie satisfăcute pentru ca să fim îndreptăţiţi să calificăm o exprimare drept veridică. Un vorbitor se exprimă cu veracitate atunci cînd el gîndeşte efectiv intenţiile pe care le face cunoscute cînd înfăptuieşte actul său de vorbire şi nu înşală pe altul sau pe sine — atunci cînd, de exemplu, ţine la promisiunea pe care el o dă sau vrea să apere o susţinere pe care el o face, sau dă o avertizare, pe care o exprimă cu bune temeiuri şi în intenţia de a evita urmările dăunătoare. De exemplu, eu exprim o recomandare cu veracitate atunci cînd m-aş comporta în locul celui căruia mă adresez aşa cum îi recomand lui. Vorbitorul care are atributul veracităţii preia asupra sa datoria de a lua asupra sa consecinţele pe care el le-a asumat odată cu *condițiile de seriozitate* implicite ale actului său de vorbire; pe aceasta se întemeiază încrederea reciprocă fără de care un partener nu recunoaște actul de vorbire al celui din fața sa și fără recunoașterea căruia actul de vorbire, la rîndul său, nu poate fi produs în întregime. Acea datorie care însoțește implicit *toate* actele de vorbire stă pe un metaplan; ea însăși nu trebuie confundată cu conținutul *unui* act de vorbire prin care, promițînd ceva, vorbitorul își asumă o explicită datorie de acțiune. În măsura în care noi înfăptuim un act oarecare de vorbire, implicăm, în același timp, condiții de seriozitate pe care noi trebuie să fim gata să le îndeplinim ca urmare a actului de vorbire, dacă partenerul reclamă această îndeplinire. Acesta, la rîndul său, onorează încrederea noastră cu recunoașterea actului nostru de vorbire. Cum poate fi stabilită însă această seriozitate a vorbitorului și, cu aceasta, veracitatea exprimării sale?

Putem face din înfăptuirea unui act de vorbire obiectul unui enunț de tipul următor: „S face cunoscută, atunci cînd el exprimă un act de vorbire y, adevărata sa angajare". Astfel, însă, ne mișcăm în cerc. Căci de veracitatea unui vorbitor și a exprimărilor sale vrem să ne asigurăm numai pentru a afla un criteriu adecvat pentru competența unui judecător și, cu aceasta, pentru soliditatea unui consens pe care trebuie să-l atingă judecătorii competenți asupra adevărurilor enunțurilor. Problema veracității exprimărilor nu poate fi decisă printr-un recurs la adevărul enunțurilor atunci cînd problema adevărului enunțurilor necesită în prealabil recursul la veracitatea exprimărilor.

Propun să socotim că o exprimare are atributul veracității atunci cînd vorbitorul urmează efectiv regulile care sînt constitutive pentru înfăptuirea unui act de vorbire, mai ales pentru datoria de a satisface, în cazul dat, condițiile de seriozitate implicite. Pentru a decide *veracitatea exprimărilor recurgem* așadar la *justețea acțiunilor*. A urma o regulă înseamnă, într-un sens extensiv,

„a acționa“, indiferent dacă avem de-a face, ca în cazul acțiunii sociale, cu norme valabile, sau, ca în cazul numerelor, cu reguli constructive, sau, ca în cazul vorbirii, cu reguli gramaticale sau cu reguli ale pragmaticii universale. Dacă cineva urmează corect o regulă, dacă el deviază intenționat de la regulă și face greșeli sistematice, sau dacă comportamentul său este contingent, adică nu este în general condus de reguli, aceasta nu este o problemă privitoare la adevărul enunțurilor sau la veracitatea exprimărilor, ci una privitoare la justețea acțiunilor. Justețea unei acțiuni se măsoară prin aceea că ea aparține mulțimii tuturor cazurilor admise în baza unei reguli. Cea de-a patra clasă a actelor de vorbire, regulativele, se raportează la această categorie a comportamentului condus de reguli. Cu ajutorul ei noi operăm deosebirea fundamentală dintre a fi și a trebui. Ca subiecți capabili de acțiune, trebuie să fim în stare să judecăm reciproc cînd o suită de evenimente aparține pur și simplu unei regularități empirice observabile și cînd ea poate fi concepută ca exprimări ale unui subiect care urmează intenționat regulile.

Numai că prin aceasta întrebarea a fost amînată din nou. Căci trebuie răspuns la întrebarea privind condițiile ce trebuie satisfăcute pentru ca noi să fim îndreptățiți să socotim acțiunile drept juste sau conforme regulii. Așa cum a dovedit Wittgenstein, nu putem decide pe baza observației dacă o consecință dată a acțiunilor este sau nu produsă după o regulă presupusă. Pentru a decide aceasta, trebuie ca noi înșine să luăm parte la contexte reciproce de acțiune. Regulile au valabilitate intersubiectivă, nimeni nu poate spune că ceea ce este valabil numai pentru el constituie o regulă. Permanent trebuie ca cel puțin *un* alt subiect, care el însuși este în stare să aplice regula pusă sub semnul întrebării, să poată verifica dacă cel care este supus probei respectă efectiv această regulă[31]. Pentru examinarea competenței în ceea ce privește regulile unui subiect care acționează este așadar necesară competența în ceea ce privește regulile unui examinator. Deoarece nici una din cele două părți nu poate să facă validă o superioritate metodică față de cealaltă, asemenea unui observator față de obiectul său, trebuie ca răspunsul la întrebarea dacă cel care este supus probei respectă o regulă și la întrebarea complementară, dacă examinatorul, la rîndul său, este în stare să preia rolul celui care este supus probei, să fie făcut dependent în cele din urmă de un consens între cei doi subiecți. Într-un joc de vorbire obișnuit, acest consens se produce de la sine. Atunci însă cînd el este problematizat, se poate ajunge la o înțelegere, care este o înțelegere autentică numai prin aceea că subiecții care acționează ies din contextul acțiunii și poartă un discurs. Nu putem aprecia din exterior justețea unei acțiuni, ci trebuie să ne asigurăm de ea ca participanți la o interacțiune sau, atunci cînd consensul obișnuit este destrămat, trebuie să încercăm să înfăptuim o înțelegere discursivă între participanți.

Cu aceasta, ne întoarcem la punctul de plecare al reflecției noastre.

Această reflecție nu și-a atins scopul — acela de a dobîndi un criteriu independent pentru deosebirea dintre adevăratul și falsul consens. Să ne amintim desfășurarea acestei reflecții.

Deosebirea adevăratului consens de cel fals trebuie să fie decisă, în cazurile de îndoială, prin discurs. Rezultatul unui discurs este însă la rîndul său dependent de atingerea unui consens rezistent. Teoria consensuală a adevărului conștientizează faptul că nu se poate decide asupra adevărului enunțurilor fără raportare la competența judecătorilor posibili și asupra acestei competențe, la rîndul ei, nu se poate decide fără aprecierea veracității exprimărilor lor și a justeței acțiunilor lor. Ideea adevăratului consens pretinde participanților la un discurs capacitatea de a distinge cu siguranță între ființă și aparență, esență și fenomen, a fi și a trebui, pentru a judeca competent adevărul enunțurilor, veracitatea exprimărilor și justețea acțiunilor. În nici una din cele trei dimensiuni nu putem numi totuşi un criteriu care ar permite o apreciere independentă a competenţei judecătorului posibil (adică independentă de un consens care se atinge într-un discurs). Aprecierea competenţei de a judeca ar trebui să se dovedească, la rîndul ei, mai curînd într-un consens de aşa natură încît pentru aprecierea acestuia să fie găsite criterii [32]. Numai o teorie ontologică a adevărului ar putea străpunge acest cerc. Nici una din aceste teorii nu a rezistat însă pînă acum discuţiei.

Dacă aşa stau lucrurile, este cu totul de neînţeles de ce noi plecăm în orice convorbire de la constatarea de la sine înţeleasă că noi purtăm convorbirea şi aceasta înseamnă : că în convorbire putem ajunge la o înţelegere. Efectiv sîntem încrezători în capacitatea noastră de a distinge un consens adevărat de unul înşelător : altfel, noi nu am putea presupune tacit sensul vorbirii, acceptat totdeauna în prealabil, pe plan metacomunicativ, fără de care comunicarea curentă nu ar fi în general posibilă. Acest fenomen necesită explicaţii. Eu aş dori să îl explic prin aceea că *noi admitem* în fiecare discurs, în mod reciproc, o situaţie de vorbire ideală. Situaţia de vorbire ideală se caracterizează prin aceea că fiecare consens care poate fi atins în condiţiile ei poate fi socotit *per se* valabil ca adevărat consens. *Recursul prealabil la situaţia de vorbire ideală* reprezintă garantul în virtutea căruia noi ne putem permite să legăm de un consens atins în fapt pretenţia adevăratului consens ; în acelaşi timp, acest recurs prealabil este o instanţă critică în raport cu care poate fi pus sub semnul întrebării şi apoi examinat fiecare consens faptic şi poate fi stabilit dacă el este un indicator suficient pentru înţelegerea reală.

V. Determinaţii ale situaţiei de vorbire ideală

Dacă : 1) orice vorbire are sensul ca cel puţin doi subiecţi să acţioneze în acord unul cu celălalt

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

sau să se înțeleagă asupra a ceva ; 2) înțelegerea înseamnă promovarea unui adevărat consens ; ß) consensul adevărat poate fi deosebit de cel fals numai prin raportare la o situație de vorbire ideală, adică prin recursul la un acord care este gîndit contrafactual, ca și cum el ar fi realizat în condiții ideale ; atunci, referitor la această idealizare a situației de vorbire, trebuie să fie vorba de un recurs pe care noi trebuie să-l întreprindem în prealabil, în orice vorbire empirică prin care noi vrem să înfăptuim un discurs și pe care noi îl și putem realiza în prealabil cu ajutorul mijloacelor de construcție de care dispune fiecare vorbitor, în virtutea competenței sale comuncative.

Cum este posibil proiectul unei situații de vorbire ideală cu ajutorul actelor de vorbire pe care orice vorbitor competent le poate realiza ? În privința deosebirii adevăratului consens de falsul consens, numim ideală o situație de vorbire în care comunicarea nu este împiedicată nu numai de influențele exterioare contingente, ci și de coercițiile care rezultă din structura comunicării înseși. Situația de vorbire ideală exclude contorsionarea sistematică a comunicării. În ea domnește exclusiv coerciția propriu-zisă fără coerciție a celui mai bun argument, care permite verificarea metodică obiectivă a susținerilor și soluționarea motivată rațional a problemelor practice.

Aș vrea acum să arăt că structura comunicării nu produce vreo coerciție atunci și numai atunci cînd pentru toți participanții posibili este dată o diviziune simetrică a șanselor de a alege și exercita acte de vorbire. Atunci cînd există, așadar, nu numai posibilitatea principială de schimbare a rolurilor în dialog, ci și o egalitate efectivă a șanselor la asumarea de roluri în dialog, inclusiv deci la alegerea și performanța actelor de vorbire. Din acceptarea acestei ipoteze de simetrie generală se pot deduce specificări pentru fiecare din cele patru clase de acte de vorbire, despre care am vorbit. Avînd ca premisă faptul că toți participanții la convorbire au aceeași șansă de a folosi comunicative, adică de a promova comunicări, ca și de a le perpetua prin vorbire și replică, întrebare și răspuns, se pot, printr-o folosire cu șanse egale a constatativelor (și a părților relevante pentru recomandări/avertizări ale regulativei), adică printr-o diviziune egală a șanselor de a institui lămuriri, susțineri, explicații și justificări și de a întemeia sau a respinge pretențiile lor de validitate, pune bazele ca nici o opinie să nu rămînă sustrasă durabil tematizării și criticii.

Admițînd aceste două ipoteze, actele de vorbire, pe care le folosim în discursuri, sînt ordonate ideal. Desigur că nu sînt indicate încă în totalitate condițiile unei situații de vorbire ideală, care asigură nu numai discuția neîngrădită, ci și liberă de dominație, exclusiv pe baza caracteristicilor sale, adică ale structurii sale. Căci determinațiile de pînă aici nu constituie încă o garanție că participanții la convorbire nu își fac pur și simplu iluzia că poartă un discurs, în timp ce, efectiv, ei rămîn în comunicare prinși în coercițiile acțiunii. Noi trebuie să admitem, pe lîngă aceasta, că vorbitorii nu se înșală nici pe ei nici pe alții asupra intențiilor lor. Este interesant că situația de vorbire ideală cere, prin urmare, determinații care se raportează la discurs numai mijlocit și se raportează în schimb nemijlocit la organizarea contextelor acțiunii. Evident că emanciparea discursului de coercițiile acțiunii, solicitată de o situație de vorbire ideală, se poate concepe numai în condițiile acțiunii comunicative pure. De aceea, celelalte două ipoteze specifice se referă la ordonarea actelor de vorbire pe care le folosim în interacțiuni. În situația de vorbire ideală sînt admiși numai vorbitori care, în calitate de *subiecți ce acționează*, au aceleași șanse de a folosi reprezentative; căci numai concordanța reciprocă a spațiilor de joc, a exprimărilor individuale și complementara alternanță a apropierii și distanței oferă garanția că subiecții sînt, în ceea ce ei fac și gîndesc în realitate, transparenți în fața lor și a altora și, la nevoie, pot traduce exprimările lor extraverbale în exprimări verbale. Această reciprocitate a autoprezentării nedeformate implică apoi o recipro-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

citate a așteptărilor de comportament, care exclude privilegierile, înțelese în sensul unor norme de acțiuni care obligă unilateral. Această simetrie a drepturilor și îndatoririlor poate fi, la rîndul ei, asigurată numai prin folosirea cu șanse egale a regulativelor, adică prin diviziunea egală a șanselor de a porunci și de a se opune, de a îngădui și de a interzice, de a face promisiuni și de a le retracta, de a da socoteală și de a cere. Împreună cu folosirea cu șanse egale a comunicativelor, aceasta asigură, în același timp, posibilitatea de a ieși oricînd din contextele interacțiunilor și de a intra în discursuri, care verifică pretențiile de validitate.

Condițiile contrafactuale ale situației de vorbire ideale se dovedesc a fi condiții ale unei forme de viață ideale. Este evident acum că nu numai modelul acțiunii comunicative pure cere, cum s-a arătat, posibilitatea discursurilor, ci și că, mai curînd invers, condițiile discursului nu pot fi gîndite independent de condițiile acțiunii comunicative pure. Diviziunea simetrică a șanselor la alegerea și exercitarea actelor de vorbire, care se referă la: a) enunțuri ca enunțuri, b) relația vorbitorului cu exprimările sale și c) respectarea regulilor, sînt determinații ce țin de teoria limbii, pentru ceea ce noi am încercat să definim în mod tradițional prin ideile de adevăr, libertate și dreptate. Aceste determinații se interpretează reciproc și, luate împreună, definesc o formă de viață care conferă validitate maximei conform căreia totdeauna cînd[33], în intenția de a dezvolta un discurs, am institui o comunicare și am continua-o suficient de mult, este necesar un consens care ar fi *per se* un adevărat consens.

Am încercat să caracterizez situația de vorbire ideală nu prin caracteristicile de personalitate ale vorbitorilor ideali, ci prin indiciile structurale ale unei situații a vorbirii posibile, adică prin diviziunea simetrică a șanselor de a prelua roluri în dialog și de a realiza acte de vorbire. Această construcție trebuie să servească demonstrației ideii conform căreia recursul la o situație de vorbire ideală trebuie întreprins de orice vorbitor competent pe plan comunicativ, atunci cînd el *vrea* să ia parte la un discurs, și după care acest recurs poate fi întreprins cu ajutorul celor patru clase de acte de vorbire pe care le-am numit și numai cu ajutorul lor. Se poate acum justifica propunerea de sistematizare a actelor de vorbire pornind de la punctul de vedere conform căruia actele de vorbire pot funcționa ca universalii pragmatice, adică ca mij'oace pentru producerea structurilor generale ale vorbirii posibile, numai dacă ele servesc în același timp ca mijloace pentru proiectul unei situații de vorbire ideală.

Statutul recursului inevitabil la o situație de vorbire ideală (în discursuri) și la un model al acțiunii comunicative pure (în interacțiuni) este desigur încă neclar. În încheiere, aș vrea doar să înlătur două neînțelegeri evidente. De cele mai multe ori condițiile vorbirii empirice nu sînt identice cu cele ale situației de vorbire ideale (și cele ale acțiunii comunicative pure). Cu toate acestea, ține de structura vorbirii posibile faptul că în înfăptuirea actelor de vorbire (și a acțiunilor) procedăm astfel ca și cum situația de vorbire ideală (sau modelul acțiunii comunicative pure) ar fi nu pur și simplu fictivă, ci reală. Tocmai aceasta este ceea ce numim o presupunere. Fundamentul normativ al înțelegerii prin limbă este astfel anticipat, dar, ca bază anticipată, el este, de asemenea, eficace. Anticiparea formală a convorbirii idealizate (ca o formă de viață de realizat în viitor ?) garantează „ultimul“ acord contrafactual, care susține și care în nici un caz nu este mai întîi instituit, care trebuie să lege vorbitorii/ascultătorii potențiali în prealabil și asupra căruia nu este necesar să se pretindă o înțelegere în legătură cu faptul dacă comunicarea este în general posibilă. Conceptul situației de vorbire ideale nu este un principiu regulativ în sensul lui Kant, căci noi trebuie să ne asumăm această premisă tacită în fapt, cu primul act al înțelegerii prin limbă. Pe de altă parte, conceptul situației de vorbire ideale nu este nici un concept existent, în sensul lui Hegel, căci nici o societate din istorie nu se identifică cu forma de viață pe care noi o anticipăm în conceptul situației de vorbire ideale. Situația de vorbire ideală ar fi mai curînd de comparat cu o aparență transcendentală, dacă această aparență nu ar fi în același timp condiție constitutivă a vorbirii posibile, în loc să se datoreze unei transpuneri inadmisibile (ca la folosirea independent de experiență a categoriilor intelectului). Recursul la situația de vorbire ideală are pentru fiecare comunicare posibilă însemnătatea unei aparențe constitutive, care este în același timp anticiparea unei forme de viață. Apriori noi nu putem desigur ști dacă acea anticipare este numai iluzie (Subreption) provenită, ca întotdeauna, din supoziții inevitabile sau dacă condițiile empirice pentru realizarea formei de viață presupuse, fie ea una apropiată, pot fi practic realizate. Normele fundamentale ale vorbirii posibile, cuprinse în pragmatica universală, conțin din acest punct de vedere o ipoteză practică. De la această ipoteză, care trebuie să fie dezvoltată și întemeiată într-o teorie a competenței comunicative, pleacă teoria critică a societății.

Note

1. N. Chomsky, *Aspekte der Syntax-Theorie*, Frankfurt 1969.

2. J. L. Austin, *How To Do Things With Words*, Oxford 1962. De același, *Performative Utterances*, în: *Philosophical Papers*, Oxford 1970, p. 233—252.

3. J. R. Searle, *Speech Acts*, Cambridge (USA), Univ. Press 1969, p. 16: „Forma ce o va lua această ipoteză este aceea că a vorbi o limbă înseamnă a realiza acte de vorbire, acte precum a face o declarație, a da ordine, a pune întrebări, a face promisiuni ș.a.m.d. ... ; și că, în al doilea rînd, aceste acte, în general sînt înfăptuite în concordanță cu anumite reguli de folosire a elementelor lingvistice... Unitatea comunicării prin limbă nu este, așa cum s-a presupus în general, simbolul, cuvîntul sau propoziția, ori chiar semnul simbolului, al cuvîntului sau al propoziției, ci mai degrabă

producerea ori emiterea simbolului, a cuvîntului sau a propoziției în realizarea actului de vorbire. A lua semnul ca mesaj înseamnă a-l lua ca semn produs ori emis. Mai precis, producerea ori emiterea unui semn al propoziției este în anumite condiții un act de vorbire, iar actele de vorbire sînt unitățile de bază sau minimale ale comunicării prin limbă".

4. Punctul de vedere al lui Searle cu privire la analiza limbii are avantajul că se sustrage falsei alternative dintre analiza lingvistică a sistemelor de reguli ale vorbirii și analiza psihologică a proceselor de comunicare verbală. „Act de vorbire" este un concept format pe planul pragmaticii universale. Actele de vorbire sînt analizate în privința sistemelor de reguli care sînt constitutive pentru producerea lor. Ele înseamnă în același timp conținutul propozițional și realizarea acestuia pe planul vorbirii : „S-ar mai putea părea că abordarea mea este pur și simplu, în termeni saussurieni, un studiu al «vorbirii» mai degrabă decît al «limbii». Eu susțin, oricum, că un studiu adecvat al actelor de vorbire este un studiu al limbii. Există un motiv important pentru care aceasta este adevărat, motiv ce merge dincolo de cerința ca în mod necesar comunicarea să implice acte de vorbire. Consider a fi un adevăr analitic despre limbă faptul că orice poate fi înțeles, poate fi spus... Nu există, prin urmare, două studii semantice ireductibil distincte : un studiu al înțelesurilor propozițiilor și un studiu al înfăptuirii actelor de vorbire. Pentru că, așa cum este parte a ideii noastre despre înțelesul unei propoziții constatarea că rostirea acestei propoziții cu acest înțeles, într-un anume context, va fi înfăptuirea unui anumit act de vorbire, tot așa este parte a ideii noastre despre un act de vorbire constatarea că există o propoziție posibilă a cărei rostire într-un anume context ar constitui, în virtutea înțelesului său, o înfăptuire a acestui act de vorbire. Actul sau actele de vorbire înfăptuite în rostirea unei propoziții sînt în general o funcție a înțelesului propoziției". (Searle, *op. cit.*, p. 17 și urm.). În cadrul unei pragmatici universale, actele de vorbire interesează desigur nu din punctul de vedere al realizării lor în limbi particulare, ci din punctul de vedere al unei reconstruiri a regulilor după care vorbitorul poate institui în general situațiile înțelegerii posibile : „Diferitele limbi, în măsura în care sînt intertraductibile, pot fi considerate ca fiind realizări convenționale diferite ale acelorași reguli de bază. Faptul că în franceză poți face o promisiune spunînd «Je promets», iar în engleză poți face aceeași promisiune spunînd «I promise» este o chestiune de convenție. Faptul însă că o rostire de tipul unei promisiuni (în condiții corespunzătoare) contează ca asumare a unei obligații este o chestiune de reguli și nu

BCU Cluj / Central University Library

o chestiune de convenţii ale limbii franceze sau engleze". (Searle, *op. cit.*, p. 39 şi urm.)

5. Atunci cînd introducem actul de vorbire izolat ca unitate elementară a vorbirii întreprindem în prealabil o abstracţie; facem abstracţie de faptul că actele de vorbire apar de regulă perechi: ca întrebări şi răspunsuri, susţineri şi respingeri etc.

6. Cf. J. D. McCawley, *The Role of Semantics in a Grammar*, în: Bach and Harms (ed.), *Universale in Linguistic Theory*, New York (Holt, Rinehart and Winston) 1968, p. 155 şi urm.

7. În acest context fac abstracţie de obiecte „ideale".

8. Cf. Searle, *op. cit.*, p. 29 şi urm.

9. Dubla structură a vorbirii explică, dealtfel, prestaţia autoexplicativă specifică limbii, pe care, într-o altă relaţie, D. S. Shwayder, *The Stratification of Behaviour*, London, 1965, p. 287 şi urm. a definit-o astfel: „Ceea ce este esenţial şi uimitor în privinţa limbii este faptul că ea vorbeşte pentru ea însăşi. Văzîndu-mă făcînd orice s-ar întîmpla să fac, de exemplu trăgînd la ţintă, se poate să nu ştii ce fac. Dacă însă mă auzi spunînd ceva, vei ajunge, imediat, să ştii ceea ce intenţionez să spun. Alegerea de către mine a cuvintelor este menită să-ţi spună ceea ce intenţionez să fac cu acele cuvinte. Ele vorbesc pentru ele însele". Limba curentă este propria ei metalimbă.

10. Deformările sistematice ale comunicării, care se observă, de exemplu, în familiile schizofrene, pot fi explicate ca perturbări ale folosirii reflexive a limbii.

11. Din punctul de vedere al pragmaticii universale realizările lingvistice particulare ale unei exprimări au numai semnificaţie exemplară.

12. Cf. U. Oevermann, *Sprache und soziale Herkunft. Ein Beitrag zur Analyse schichtenspezifischer Sozialisationsprozesse und ihrer Bedeutung für den Schulerfolg*, Berlin 1970. Dell Hymes foloseşte conceptul competenţei comunicative în sensul stăpînirii unui cod lingvistic (şi nu, cum propun eu, în sensul universaliilor pragmatice).

13. Cf. D. Wunderlich, *Pragmatik, Sprechsituation, Deixis*, în: *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Linguistik*, Bad Homburg 1971.

14. Asupra deosebirii dintre reguli constitutive şi reguli numai regulative, formulată în limbajul kantian, cf. Shwayder, *op. cit.*, p. 267 şi urm., şi Searle, *op. cit.*, p. 33 şi urm.

15. Pragmatica empirică, în sensul unei semiotici de domeniul ştiinţelor comportamentale (Ch. Morris), se distinge prin aceea că ea introduce structurile generale ale vorbirii fără raportare la universaliile pragmatice, deşi

ea trebuie să ia ca premisă, pe planul constituirii teoriei, sensul neobiectivat al acestor expresii. Vezi K. O. Apel, *Szientismus oder transzendentale Hermeneutik?*, în: Bubner et al (ed.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen 1970, Bd. I, p. 105—114. Mai departe: A. Müller, *Probleme der behavioristischen Semiotik*, dizertaţie filozofică, Frankfurt 1970.

16. Tot atît de importantă pentru o teorie a competenţei comunicative este, desigur, logica folosirii pronumelui personal. Vezi indicaţiile mele din *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*, cap. II, în: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Suhrkamp, F.a.M. 1971. Dimpotrivă, logica folosirii expresiilor deictice trebuie să fie explicată în cadrul unei teorii a constituirii experienţei.

17. Austin numeşte această grupă „Behavitives".

18. Austin numeşte această grupă „Exercisives". Cele mai multe dintre exemplele pe care le dă Austin se referă la acte de vorbire instituţionale şi operative.

19. O ultimă clasă de acte de vorbire, operativele, în ciuda caracterului ei universal, nu o voi lua în considerare în cele ce urmează şi, de altfel, nici actele de vorbire instituţionale. Este vorba de expresii pentru folosirea regulilor logice, constructive sau lingvistice, de reguli, în orice caz, care pot fi aplicate, în esenţă monologic, adică independent de structurile vorbirii posibile. Exemple: a defini, a conchide, a deriva, a întemeia, a clasifica, a număra, a adiţiona, a scădea, a extrage rădăcina, a identifica, a desemna etc.

20. O pretenţie de validitate întemeiată discursiv redobîndeşte şi ea, de îndată ce rezultatul discursului intră la rîndul său în contextele acţiunii, modul „naiv" de validitate. În acest fel fiecare sens poate fi considerat „naiv" atîta timp cît pretenţiile de validitate nu sînt tematizate, adică nu au devenit obiectul unui discurs.

21. Aceasta nu este valabil pentru cazul special al discursului terapeutic, în care ambii parteneri intră cu intenţia de a conştientiza motive neconştiente.

22. Cu privire la principiile unei teorii a comunicării sistematic deformate vezi studiul meu: *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, în: Bubner et al (ed.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen 1970.

23. A. Lorenzen, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt 1970.

24. Asupra teoriei corespondenţei a adevărului vezi W. Stegmüller, *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*, Viena 1968; J. L. Austin, *Philosophical Papers*,

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

p. 117 și urm. Asupra teoriei evidenței a adevărului vezi E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967. Asupra teoriei consensuale a adevărului vezi W. Kamlah und P. Lorenzen, *Logische Propädeutik*, Mannheim 1967 (capitolul IV) ; W. Kamlah, *Der moderne Wahrheitsbegriff*, în : *Einsichten, Festschrift für G. Krüger*, Fln. 1962, p. 107 și urm.

25. Cf. K. O. Apel, introducere la Ch. S. Peirce, *Schriften*, I, Frankfurt 1968.

26. O metodă constrîngătoare de verificare trebuie să facă adevărul unui enunț empiric independent de cerința unui consens între participanți (respectiv între toți participanții potențiali) care *sînt de acord* asupra unei păreri ; necesar este în acest caz doar *acordul* individual la care trebuie să poată fi aduși metodic unul după altul.

27. Discut pe acest exemplu condițiile adevărului susținerilor empirice asupra stărilor de fapt singulare. Dacă poate fi așadar realizat acordul asupra metodei verificării acestor propoziții, în sensul unui procedeu care constrînge la consens, există presupunerea întemeiată că s-ar putea găsi o asemenea metodă pentru verificarea enunțurilor universale pe temelia unor enunțuri singulare adecvate, adică tocmai ceea ce se numește în general „metoda științifică".

28. Considerațiile asupra metodei „observării" și „interogării" necesită explicație și întemeiere în cadrul unei teorii a constituirii experienței. Vezi și fragmentul III din Jürgen Habermas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie ? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*, în : J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnolgie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971.

29. Logische Propädeutik, Mannheim 1968, p. 118.

30. Cf. K. Heinrich, *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*, Frankfurt 1964.

31. Cf. H. J. Giegel, *Die Logik der seelischen Ereignisse*. Frankfurt 1969.

32. Acest țel nu poate fi deloc atins deoarece nu sondăm în spatele discursului, adică nu putem purta un „metadiscurs". Într-un metadiscurs am face ca și cum am putea stabili dacă în acest discurs participanții satisfac condițiile participării posibile la discurs. În sens riguros însă „metadiscursul" și discursul stau pe același plan. Toate discursurile sînt organizate intersubiectiv. Aici nu apare deloc iterarea arbitrară a autoreflecției subiecților izolați. (A. Kulenkampf, *Antinomie und Dialektik*, Stuttgart 1970). Și autoreflecția, în care participanții la comunicare se asigură dacă au ieșit efectiv

din contextul acţiunii comunicative şi au suspendat coerciţiile reale ale deciziei riscante, este o organizare intersubiectivă (vezi lucrarea mea *Erkenntnis und Interesse*, cap. 10, Frankfurt am Main 1968). Nu putem purta un discurs fără să admitem că sînt satisfăcute condiţiile pentru intrarea într-un discurs. După ce am admis aceasta, este însă fără sens discursul asupra acestei supoziţii. Pe planul discursului nu se poate distinge între un plan şi un metaplan. Acest fapt exclude posibilitatea ca noi să purtăm discursuri în poziţia autoreflecţiei (dar nu exclude posibilitatea reconstrucţiei regulilor după care noi producem situaţiile vorbirii posibile şi ale discursului).

33. „Totdeauna cînd" — această precizare trebuie să ţină seamă de împrejurarea că disponibilitatea faptică (sau lipsa acestei disponibilităţi) la a purta un discurs în condiţii contingente trebuie să fie explicată empiric. Aceasta nu poate fi sarcina unei pragmatici universale.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PROBLEME DE LEGITIMARE ÎN CAPITALISMUL TÎRZIU *

Cuvînt înainte

Aplicarea teoriei lui Marx a crizei la realitatea transformată a „capitalismului tîrziu“ duce la dificultăţi. De aici au rezultat interesante încercări de a reformula teoremele vechi sau de a elabora în locul lor teoreme noi ale crizei. În faza de pregătire a proiectelor empirice am examinat în Institutul nostru şi aceste poziţii ; schiţa de argumentare din partea a doua a studiului rezumă ceea ce am învăţat din aceste discuţii. Dacă, îndepărtîndu-mă de uzanţe, trimit la schiţe de lucru de uz intern, atunci aceasta vrea să pună în evidenţă cadrul de discuţie în care mă situez şi, înainte de orice, caracterul neîncheiat al discuţiei, care pînă în prezent nu a dus nicidecum la vreun consens. De altfel n-aş vrea ca clarificarea structurilor ipotezelor de natură foarte generală să fie confundată cu rezultate empirice.

Caracterul programatic al primei părţi ne arată limpede că o teorie a evoluţiei sociale este astăzi abia în curs de elaborare, deşi ar trebui să constituie baza unei teorii a societăţii. Caracterul aporetic al ultimei părţi lasă, pe de altă parte, să se recunoască corelaţia strînsă dintre problemele materiale ale unei teorii a formaţiunii sociale actuale

---

* *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

şi problemele fundamentale care, cum sper să pot arăta în curînd, pot fi clarificate în cadrul unei teorii a acţiunii comunicative.

J. H.

Starnberg, februarie 1973

I. Un concept de criză al ştiinţelor sociale

1. Sistem şi lume a vieţii

Cine foloseşte expresia de „capitalism tîrziu" formulează ipoteza că şi în capitalismul bazat pe intervenţia statului evoluţiile sociale decurg „contradictoriu" şi prin crize[1]. De aceea aş dori să lămuresc înainte de toate conceptul de criză.

Înţelesul preştiinţific al conceptului de criză ne este familiar din limbajul medical. Avem în vedere acea fază din evoluţia unei boli în care se decide dacă puterea de autovindecare a organismului este suficientă pentru însănătoşire. Fenomenul critic, boala, pare a fi ceva obiectiv. O boală infecţioasă, de exemplu, este provocată de acţiuni exterioare asupra organismului, iar abaterea organismului afectat de la starea lui obligatorie, starea normală a celui sănătos, poate fi constatată şi măsurată prin parametri empirici. Conştiinţa pacientului nu are nici un rol în aceasta ; cum se simte pacientul şi cum suportă el boala este în orice caz un simptom pentru un fapt pe care el însuşi cu greu îl poate influenţa. Totuşi, de îndată ce din punct de vedere medical sînt puse în joc viaţa şi moartea, n-am vorbi despre o criză dacă ar fi în discuţie doar un fenomen obiectiv privit dinafară şi dacă pacientul n-ar fi implicat cu întreaga lui subiectivitate în acest fenomen. Criza nu este soluţionabilă din perspectiva interioară a aceluia care se află la discreţia ei : pacientul este neputincios în faţa obiectivităţii bolii sale numai pentru că

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

este un subiect condamnat la pasivitate, căruia i s-a luat temporar posibilitatea de a fi subiect în posesia deplină a puterilor sale.

Asociem crizelor reprezentarea unei forțe obiective, care răpește unui subiect o parte din suveranitatea care în mod normal îi aparține. Concepem un fenomen drept criză prin faptul că îi atribuim tacit un sens normativ : soluționarea crizei îi aduce subiectului implicat o eliberare. Aceasta devine și mai limpede dacă trecem de la conceptul medical al crizei la cel dramaturgic. În estetica clasică, de la Aristotel la Hegel, criza exprimă punctul de cotitură al unui proces fatal care, în pofida obiectivității, nu năvălește pur și simplu dinafară, nici nu rămîne exterior identității persoanelor prinse în el. Contradicția, care se exprimă prin încordarea catastrofală a unui conflict de acțiune, este plasată în chiar structura sistemului de acțiune și în sistemele de personalitate ale eroilor. Destinul se împlinește în dezvăluirea normelor contradictorii care frîng identitatea participanților, dacă aceștia nu își găsesc forța de a-și recîștiga libertatea prin faptul că zdrobesc forța mitică a destinului formîndu-și o nouă identitate. Conceptul de criză dobîndit de la tragedia clasică este analog conceptului de criză din istoria mîntuirii [2]. Prin filozofia istoriei a veacului al XVIII-lea acest motiv pătrunde în teoriile sociale evoluționiste ale secolului al XIX-lea [3]. Astfel Marx dezvoltă pentru prima dată în științele sociale un concept de criză a sistemului. [4] Pe acest fond vorbim astăzi despre crize sociale și economice. De exemplu, dacă se discută despre marea criză economică a anilor treizeci, conotațiile lui Marx nu pot fi trecute cu vederea. Nu doresc să adaug interpretărilor istoricește consacrate ale teoriei lui Marx a crizelor altele noi [5], ci doar să introduc în mod sistematic un concept de criză operant în științele sociale.

Științelor sociale li se oferă astăzi un concept de criză elaborat într-o teorie a sistemelor. [6] Crizele apar atunci cînd structura unui sistem social permite mai puține posibilități de soluționare decît ar reclama menținerea stabilității sitemului. În acest sens, crizele sînt perturbări continue ale *integrării în sistem.* Utilizării acestui concept în științele sociale i se poate obiecta că nu ține seama de cauzele *interne* ale suprasolicitării „sistematice“ a capacităților de conducere (sau ale insolubilității „structurale“ a problemelor de conducere). Nici crizele sistemului social nu sînt produse de modificări întîmplătoare ale mediului înconjurător, ci de imperative de sistem de natură structurală, ce sînt incompatibile și neierarhizabile. Contradicțiile plasate în structură pot fi firește identificate numai dacă reușim să indicăm structuri stabile și importante. Asemenea structuri trebuie să poată fi diferențiate de elementele sistemului, care se pot modifica fără ca sistemul să-și piardă identitatea. Îndoieli esențiale față de un concept al crizei sociale provenit din teoria sistemelor se datorează dificultății de a determina fără echivoc limitele și starea sistemelor sociale în limbajul teoriei sistemelor [7].

Organismele au limite spațiale și temporale clare ; starea lor este caracterizată prin valori teoretice, care fluctuează doar în interiorul unor toleranțe determinabile pe cale empirică. Dimpotrivă, sistemele sociale se pot afirma într-un mediu supracomplex prin aceea că modifică elemente din sistem sau valori teoretice, sau și unele și altele, spre a se menține pe o nouă treaptă de conducere. Dacă însă sistemele se mențin modificîndu-și atît limitele cît și stabilitatea, identitatea lor devine imprecisă. Una și aceeași transformare a sistemului poate fi concepută atunci la fel de bine ca proces de învățare și schimbare, cît și ca proces de disoluție și destrămare a sistemului ; nu se poate decide univoc dacă s-a constituit un nou sistem sau dacă a regenerat doar cel vechi. Nu toate transformările structurale ale unui sistem social sînt și crize. Evident că limitele între care pot fluctua valorile teoretice ale unui sistem social fără a-și periclita stabilitatea pînă la un punct critic, pierzîndu-și identitatea, nu pot fi cuprinse din punctul de vedere obiectivist al teoriei sistemelor. Sistemele nu sînt reprezentate ca subiecți ; potrivit limbajului preștiințific, numai subiecții pot

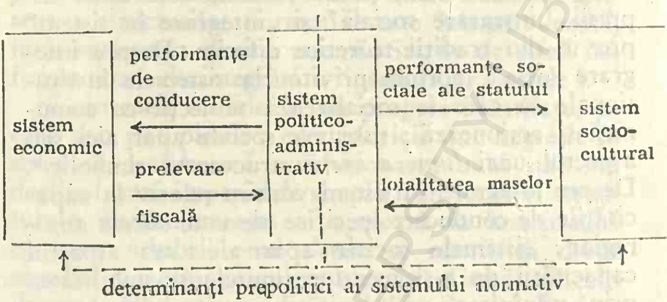
BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

fi implicați în crize. Abia atunci cînd membrii societății *constată* pericolul critic pentru stabilitate al transformărilor de structură, simțind amenințată identitatea lor socială, se poate vorbi despre criză. Perturbările integrării în sistem sînt primejdioase pentru stabilitatea lui numai în măsura în care este pusă în joc *integrarea socială*, adică baza de consens a structurilor normative este într-atît lezată, încît societatea devine anomă. Stările de criză iau forma unei dezintegrări a instituțiilor sociale[8].

Și sistemele sociale își au propria identitate, pe care și-o pot pierde ; căci istoricii sînt negreșit în stare să deosebească revoluționarea unui stat sau declinul unui imperiu de simple transformări structurale. Pentru aceasta ei apelează la interpretări cu care membrii unui sistem se identifică drept membri ai aceluiași grup ; care își afirmă, dincolo de această identitate de grup, identitatea de sine. În istoriografie, o ruptură de tradiție, prin care sisteme de interpretare ce garantează identitatea își pierd forța de integrare socială, are valoarea unui indicator pentru prăbușirea sistemelor sociale. În această perspectivă, o societate și-a pierdut identitatea de îndată ce urmașii nu se mai recunosc în tradiția cîndva constitutivă. Evident că și acest concept idealist de criză este îndoielnic. Ruptura de tradiție este un criteriu cel puțin imprecis, deoarece mediile de transmitere și formele conștiinței continuității istorice sînt istoricește determinate. Pe deasupra, conștiința contemporană a crizei înșală de multe ori *post festum :* o societate se prăbușește într-o criză nu numai și nu întotdeauna atunci cînd membrii săi o afirmă. Prin ce am putea deosebi ideologiile crizelor de experiențe concludente ale acestora, din moment ce crizele sociale se fixează doar în fenomene de conștiință ?

Fenomenele de criză datorează obiectivitatea lor faptului că rezultă din probleme de conducere nerezolvate. Crizele de identitate sînt în corelație cu crizele de conducere. Problemele de conducere de cele mai multe ori nu sînt conștientizate de subiecții implicați în acțiune ; ele creează însă probleme-efect care se răsfrîng într-un mod specific asupra conştiinţei lor, astfel încît periclitează integrarea socială. Se pune totuşi întrebarea cînd apar probleme de conducere ce îndeplinesc această condiţie. Un concept al crizei adecvat ştiinţelor sociale trebuie aşadar să cuprindă relaţia dintre integrarea în sistem şi cea socială. Cele două expresii, „integrare socială" şi „integrare în sistem" provin din tradiţii teoretice diferite. Despre integrare socială vorbim privitor la sistemele instituţionale în care se socializează subiecţii ce comunică şi acţionează ; sistemele sociale apar aici sub aspectul unei *lumi a vieţii* structurată simbolic [9]. Despre integrare în sistem vorbim relativ la capacităţile de conducere specifice ale unui *sistem* autoreglat ; sistemele sociale apar aici sub aspectul capacităţii de a-şi menţine limitele şi stabilitatea prin stăpînirea complexităţii unui mediu inconstant. Ambele paradigme, „lume a vieţii" şi sistem, sînt îndreptăţite ; problema o constituie doar îmbinarea lor [10]. Sub aspectul „lumii vieţii" tematizăm structurile normative ale unei societăţi (valori şi instituţii). Evenimentele şi situaţiile sînt analizate în raport cu funcţiile integrării sociale (în limbajul lui Parsons : integration and pattern maitenance), în timp ce părţile componente nenormative ale sistemului contează drept condiţii restrictive. Sub aspectul sistemului tematizăm mecanismele de conducere dintr-o societate şi lărgirea spaţiului de joc al contingenţei. Evenimentele şi situaţiile le analizăm raportate la funcţiile integrării în sistem (în limbajul lui Parsons : *adaptation and goal attainment*), în timp ce valorile normative trec drept date. Dacă sistemul social este conceput ca „lume a vieţii", aspectul de conducere se camuflează ; înţelegînd o societate ca sistem, se neglijează aspectul de validitate, adică circumstanţa că realitatea socială constă în facticitatea pretenţiilor de validitate recunoscute, dar adesea contrafactuale.

Strategia conceptuală a teoriei sistemelor cuprinde în limbajul ei desigur şi structurile normative, dar concepe fiecare sistem social din punctul de vedere al centrului său de conducere. Astfel, sistemul politic (ca centru de conducere diferenţiat integral) îşi subordonează în societăţile diferenţiate sistemul socio-cultural[10a] şi economic. Dintr-o schiţă de lucru[10b] împrumut următoarea schemă :


sistem economic
performanţe de conducere
prelevare fiscală
sistem politico-administrativ
performanţe sociale ale statului
loialitatea maselor
sistem socio-cultural
determinanţi prepolitici ai sistemului normativ

Evoluţia socială, care se desfăşoară tridimensional prin dezvoltarea forţelor de producţie, creşterea autonomiei sistemului (a puterii) şi modificarea structurilor normative se reflectă în cadrul analitic al teoriei sistemelor doar la nivelul sporirii puterii prin reducerea complexităţii mediului. Această proiecţie se exprimă în reformularea, întreprinsă de Luhmann, a conceptelor sociologice fundamentale. Am încercat să demonstrez într-alt loc[11] că pretenţiile de validitate constitutive reproducerii culturale a vieţii, ca adevăr şi justeţe/adecvare îşi pierd sensul de convertibilitate discursivă dacă sînt concepute ca medii de conducere şi înţelese pe acelaşi plan cu alte medii, cum sînt puterea, banii, încrederea, influenţa etc. Teoria sistemelor poate admite în limitele obiectului său doar evenimente şi situaţii şi trebuie să transforme *probleme de validitate în probleme de comportament*. De aceea, Luhmann începe reconceptualizarea noţiunilor de cunoaştere şi discurs, acţiune şi normă, dominaţie şi justificare ideologică constant sub limita dincolo de care devine abia posibilă o diferenţiere între performanţele sistemelor organice şi sociale (aceasta este, cred, valabil chiar şi pentru încercarea lui Luhmann

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

de a introduce sensul și negația drept concepte fundamentale diferențiatoare). Avantajele unei strategii conceptuale comprehensive devin slăbiciuni ale unui imperialism conceptual, odată ce aspectul de conducere se autonomizează, iar obiectul științei sociale este restrîns la potențiale de selecție.

Strategia conceptuală a teoriei acțiunii se sustrage acestor slăbiciuni, dar dă totuși naștere unei dihotomii între structuri normative și condiții materiale[12] restrictive. Desigur că la nivel analitic există o ierarhie a sistemelor socio-cultural, politic și economic, dar în cadrul fiecărui sistem trebuie deosebite structurile normative de substratul restrictiv :

Subsisteme	**Structuri normative**	**Categorii ale substratului**
socio-cultural	sistemul status-urilor forme de viață subculturale	repartiția gratificațiilor de care se dispune privat și a drepturilor de dispoziție
politic	instituții politice (statul)	repartiția puterii legitime (și a autorității structurale) ; raționalitate de organizare disponibilă
economic	instituții economice (relațiile de producție)	repartiția puterii economice (și a autorității structurale) ; forțe de producție disponibile

Această conceptualizare pretinde completarea analizei structurilor normative cu analiza limitărilor și capacităților relevante pentru conducere. „Completare“ este, ce-i drept, o cerință prea puțin însemnată pentru analiza crizei, deoarece aceasta reclamă un nivel analitic care să concretizeze *corelația* dintre structurile normative și problemele de conducere. Acest nivel îl întrevăd într-o analiză orientată istoric a sistemelor sociale, care să ne permită de fiecare dată stabilirea sferei de toleranță în cadrul căreia este permisă fluctuația valorilor normative ale sistemului dat, fără ca stabilitatea acestuia să fie periclitată critic. Limitele spațiului de joc al variațiilor se manifestă ca limite ale continuității istorice[13]. Firește că

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

elasticitatea structurilor normative, deci spaţiul de joc al variaţiilor fără ruptură de tradiţie nu depinde numai şi nu în primul rînd de înseşi cerinţele de consistenţă ale structurilor normative. Anume, valorile teoretice ale sistemelor sociale sînt, pe de-o parte, produsul transmiterii constitutive a valorilor culturale şi, pe de altă parte, al cerinţelor nenormative ale integrării în sistem ; în valorile normative se stabileşte o conexiune între definiţiile culturale ale vieţii sociale şi imperativele de supravieţuire reconstruibile într-un sistem teoretic, pentru analiza căruia lipsesc deocamdată instrumente conceptuale şi metode convingătoare.

Limitele de variaţie ale transformărilor structurale pot fi în mod limpede introduse doar în cadrul unei teorii a evoluţiei sociale[14]. Aici ne vine în ajutor conceptul lui Marx de formaţiune socială. Formaţiunea socială este de fiecare dată determinată de un principiu fundamental de organizare, care fixează un spaţiu abstract de posibilităţi pentru transformările de stare socială. Prin principii de organizare înţeleg reguli de un înalt grad de abstractizare, care apar ca posibilităţi emergente în impulsurile evolutive neprobabile şi caracterizează fiecare nou stadiu al dezvoltării în parte. Principiile de organizare limitează capacitatea unei societăţi de a învăţa fără a-şi pierde propria identitate. Potrivit acestei definiţii, problemele de conducere sînt atunci (şi doar atunci) generatoare de criză, cînd nu pot fi rezolvate în cadrul spaţiului de joc al posibilităţilor pe care principiul de organizare îl circumscrie societăţii. Principiile de organizare de acest fel fixează în primul rînd mecanismul de învăţare de care depinde dezvoltarea forţelor de producţie ; în al doilea rînd, ele determină spaţiul de variaţie pentru sistemele de interpretare ce asigură identitatea ; în sfîrşit, ele stabilesc limitele instituţionale pentru creşterea posibilă a capacităţilor de conducere. Înainte de a exemplifica conceptul de principiu de organizare, aş dori să justific alegerea conceptului referindu-mă la elementele constitutive ale sistemelor sociale.

2. Unele elemente constitutive ale sistemelor sociale

Mai întîi voi descrie trei proprietăți universale ale sistemelor sociale :

a) Schimbul sistemelor sociale cu mediul lor înconjurător are loc în producție (însușirea naturii exterioare) și socializare (însușirea naturii interioare) prin intermediul exprimărilor capabile de adevăr și al normelor care au nevoie de justificare, adică prin pretenții de validitate discursivă ; în ambele dimensiuni evoluția urmează modele rațional reconstruibile.

b) Sistemele sociale își modifică valorile teoretice în raport cu starea forțelor de producție și gradul de autonomie a sistemului, dar variația valorilor teoretice este limitată printr-o logică a dezvoltării imaginilor asupra lumii, asupra cărora imperativele integrării sistemice nu exercită nici o influență ; indivizii socializați își formează un mediu interior paradoxal din punctul de vedere al conducerii.

c) Nivelul de dezvoltare al unei societăți se determină potrivit capacității de învățare instituțional admise, în particular prin aceea că problemele teoretico-tehnice și practice sînt sau nu sînt diferențiate ca atare și dacă pot sau nu pot avea loc procese de învățare discursive.

Cu privire la a). Mediul înconjurător al sistemelor sociale poate fi divizat în trei segmente : natura exterioară sau resursele materiale ale mediului înconjurător non-uman ; celelalte sisteme sociale cu care propria societate intră în contact ; natura interioară sau substratul organic al membrilor societății. Sistemele sociale se delimitează simbolic de mediul lor social înconjurător ; atîta timp cît nu s-au constituit morale universaliste, delimitarea poate avea loc în termenii diferențierii între morala interioară și morala exterioară. Acest complex îl las să se sprijine pe sine. Pentru forma specifică în care se reproduce viața socio-culturală, decisive sînt procesele de schimb cu natura exterioară și cea interioară. Aici e vorba despre procese de socializare în care sistemul social „asimilează" natura. Natura exterioară este însușită în procese de producție, natura interioară în procese de socializare. Odată cu creșterea capacității de conducere, un sistem social își deplasează limitele înafara și înăuntrul naturii: cu „forța" sistemului crește și controlul asupra naturii exterioare și integrarea naturii interioare. Procesele de producție epuizează resursele naturale și transformă energiile puse în libertate în valori de întrebuințare. Procesele de socializare îi formează pe membrii sistemului ca subiecți apți de comunicare și acțiune; în aceste procese formative intervine embrionul, și de el individul nu se eliberează pînă la moarte (dacă facem abstracție de cazurile-limită patologice ale desocializării).

Natura exterioară este socializată de sistemele sociale cu ajutorul forțelor de producție; ele organizează și califică forța de muncă, dezvoltă tehnologii și strategii. Pentru aceasta au nevoie de cunoaștere valorificabilă tehnic. Conceptele de performanță cognitivă și informație, folosite în mod normal în acest context, sugerează desigur o continuitate prea facilă cu capacitățile intelectuale ale animalelor. O performanță specifică sistemelor sociale o întrezăresc în faptul că acestea își prelungesc controlul asupra naturii exterioare prin *exprimări capabile de adevăr*. Munca sau acțiunea instrumentală este orientată de reguli tehnice; acestea încorporează supoziții empirice care implică pretenții de adevăr, adică pretenții de validitate, discursiv soluționabile și în principiu criticabile. Natura interioară este socializată de sistemele sociale cu ajutorul structurilor normative. În acestea se interpretează trebuințe și se autorizează, respectiv devin obligatorii, acțiuni. Conceptul de motivație care survine în aceasta nu trebuie să mascheze împrejurarea specifică că sistemele sociale realizează integrarea naturii interioare prin intermediul *normelor care necesită justificare*. Acestea, la rîndul lor, implică o pretenție de validitate care poate fi soluționată numai discursiv: pretenţiilor de adevăr pe care le ridicăm cu susţineri empirice le corespund pretenţii de justeţe sau adecvare fixate în norme de acţiune, respectiv de valorizare.

Sistemele sociale se pot menţine în faţa naturii exterioare prin acţiuni instrumentale (potrivit regulilor tehnice), iar în faţa naturii interioare prin acţiuni comunicative (potrivit normelor valabile), deoarece pe treapta de evoluţie socio-culturală comportamentul animal este reorganizat de imperativele pretenţiilor de validitate[15]. Această reorganizare se realizează în structurile de intersubiectivitate create de limbă. Comunicarea prin limbă are o dublă structură: comunicarea prin conţinuturi propoziţionale nu este posibilă decît concomitent cu metacomunicarea prin relaţii interpersonale[16]. În ea se exprimă asocierea specific umană a capacităţilor cognitive şi a motivelor acţiunii cu intersubiectivitatea creată de limbă. Limba funcţionează ca un transformator: prin aceea că se introduc fenomene psihice ca senzaţii, trebuinţe şi sentimente în structurile de intersubiectivitate create de limbă, episoade interioare sau trăiri se transformă în conţinuturi intenţionale şi anume cunoştinţele în enunţuri, trebuinţele şi sentimentele în aşteptări normative (dispoziţii şi, respectiv, valori). Această transformare produce diferenţierea plină de consecinţe între subiectivitatea intenţiei, voinţei, plăcerii şi neplăcerii, pe de o parte, şi exprimările şi normele ce ridică pretenţii de generalitate pe de altă parte. Generalitate înseamnă obiectivitate a cunoaşterii şi legitimitate a normelor valabile; ambele asigură comunitatea constitutivă lumii vieţii sociale. Structurile intersubiectivităţii create de limbă sînt tot atît de constitutive experienţei şi acţiunii instrumentale ca şi atitudinilor şi acţiunii comunicative. Aceleaşi structuri reglează la nivelul sistemului controlul naturii exterioare şi integrarea naturii interioare, deci procese de socializare care în virtutea competenţelor indivizilor socializaţi se desfăşoară prin mediul specific al exprimărilor capabile de adevăr şi al normelor ce necesită justificare.

Lărgirea autonomiei sistemului (putere) se realizează prin dezvoltări în celelalte două dimensiuni, fiind dependentă de dezvoltarea forţelor de producţie (adevăr) şi transformarea structurilor normative (justeţe/adecvare). Evoluţiile urmează modelele reconstruibile raţional, care logic sînt independente unele de altele. Istoria cunoaşterii profane şi a tehnologiei este o istorie a succeselor controlate de adevăr în confruntarea cu natura exterioară. Ea constă din evenimente discontinue, dar cumulative pe termen lung. Cunoaşterea mecanismelor empirice este necesară pentru explicarea caracterului cumulativ universal al progresului ştiinţific şi tehnic, dar insuficientă ; trebuie să presupunem mai degrabă o logică internă în dezvoltarea ştiinţei şi a tehnicii, prin care se fixează în prealabil o ierarhie de secvenţe ireversibile[17]. Limitările unui model de dezvoltare reconstruibil raţional se reflectă în experienţa banală, potrivit căreia achiziţiile cognitive, atîta timp cît continuitatea tradiţiilor nu este ruptă, nu se uită pur şi simplu, şi fiecare abatere de la calea ireversibilă a dezvoltării este percepută ca un regres scump plătit.

Mai puţin banală este împrejurarea că viaţa culturală se supune tot atît de puţin definiţiilor arbitrare. Datorită faptului că socializarea naturii interioare se realizează prin pretenţii de validitate discursive, modificarea structurilor normative este, la fel ca şi istoria ştiinţei şi a tehnicii, un proces orientat. Integrarea naturii interioare prezintă o componentă cognitivă. Astfel, în evoluţia de la mit, prin religie, la filozofie şi ideologie, nevoia soluţionării discursive a pretenţiilor de validitate se impune tot mai mult. Aidoma cunoaşterii naturii şi tehnologiilor, tablourile lumii urmează în evoluţia lor un model care permite reconstruirea raţională a următoarelor regularităţi enumerate descriptiv :

— expansiunea domeniului profan faţă de sfera sacrală ;

— tendinţa de la o heteronomie foarte mare la o autonomie crescîndă ;

— golirea tablourilor lumii de conținuturi cognitive (de la cosmologie la sistemul moral pur);

— de la particularismul tribal la orientări universaliste și în același timp individualiste;

— reflexivitate crescîndă a modalității credinței, constatabilă în succesiunea: mitul ca sistem de orientare trăit în mod nemijlocit, învățătura, religie a revelației, religie a rațiunii, ideologie[18].

Părțile componente ale tablourilor asupra lumii care asigură identitatea și integrarea socială eficientă, deci sistemele morale și interpretările aferente urmează cu complexitate crescîndă un model care-și află un paralelism pe plan ontogenetic în logica dezvoltării conștiinței morale. Atîta timp cît există continuitatea tradiției, chiar și o stare a conștiinței morale atinsă în mod colectiv poate fi tot atît de puțin uitată ca și o cunoștință dobîndită în mod colectiv, ceea ce desigur nu exclude regresul[19].

Cu privire la b) Complicatele interdependențe între dezvoltările posibile în dimensiunile forțelor de producție, capacitatea de conducere și tablourile lumii (respectiv a sistemelor morale) nu le pot urmări în acest loc. O asimetrie mi se pare însă izbitoare pentru forma de reproducere a vieții socio-culturale: pe cînd dezvoltarea forțelor de producție lărgește mereu spațiul de joc al contingenței în sistemul social, achizițiile evolutive în structurile sistemelor de interpretare nu oferă nicidecum întotdeauna avantaje de selecție. Firește că o autonomie crescîndă a sistemului și o creștere corespunzătoare a complexității în formele de organizare ale unei societăți pot să rupă structuri normative devenite înguste și să înlăture din calea participării obstacolele care din punctul de vedere al conducerii sînt disfuncționale, un eveniment care, de exemplu, se poate observa astăzi în modernizarea țărilor în curs de dezvoltare. Imaginabile și de justificat sînt și cazuri mai problematice. Structurile normative pot fi înlăturate nemijlocit prin disonanțe cognitive între o cunoaștere profană lărgită odată cu dezvoltarea forţelor de producţie şi dogmatica imaginilor tradiţionale asupra lumii. Deoarece însă mecanismele care cauzează achiziţii evolutive în structurile normative sînt independente de *logica* dezvoltării lor, nu există *a fortiori* nici o garanţie ca o dezvoltare a forţelor de producţie şi o sporire a capacităţii de conducere să provoace exact acele transformări normative care corespund imperativelor de conducere ale sistemului social. Este mai curînd o problemă empirică dacă şi în cîte părţi se risipeşte din nou, sub forma complexităţii autoreproduse, prin integrarea naturii interioare ce trece prin pretenţii de justeţe şi adecvare, avantajul de selecţie pe care îl aduce în potenţialul de selecţie lărgit un control al naturii exterioare ce trece prin pretenţii de adevăr. Nu putem exclude cazul în care o creştere a forţelor de producţie, care măreşte puterea sistemului, duce la transformări în structurile normative, care concomitent limitează autonomia sistemului, deoarece dau naştere la noi pretenţii de legitimare, îngustînd prin aceasta spaţiul de joc pentru variaţia valorilor normative. (Voi trata mai încolo teza că acest caz s-a petrecut în capitalismul tîrziu, fiindcă valorile normative admise în domeniul de legitimare al unei etici comunicative sînt incompatibile cu o creştere exponenţială a complexităţii sistemului, iar alte legitimări nu pot fi produse din motive de logică a dezvoltării.) Propoziţia că valorile normative ale sistemelor sociale variază istoriceşte trebuie completată prin aceea că *variaţia* valorilor normative este limitată printr-o logică a dezvoltării structurilor tablourilor lumii, care *nu stă la dispoziţia* imperativelor creşterii puterii[20].

Cu aceasta este în corelaţie o altă particularitate a societăţilor: natura interioară nu aparţine mediului înconjurător al sistemului în acelaşi mod ca natura exterioară. Pe de o parte, substraturile organice ale indivizilor socializaţi nu sînt — după cum se poate observa în cazul psihosomaticii mişcărilor organice[21] — de-a dreptul exterioare; pe de altă parte, natura interioară rămîne *după* integrarea ei în sistemul social ca un fel de mediu înconjurător interior, căci subiecții socializați se opun unei contopiri în societate în măsura individualizării lor. Socializarea naturii interioare nu poate fi îndeajuns înțeleasă, ca și producția — socializarea naturii exterioare —, ca o reducere a complexității mediului înconjurător. În timp ce libertatea de mișcare a sistemului se lărgește în mod normal odată cu reducerea complexității mediului înconjurător, o socializare progresivă a naturii interioare mai degrabă limitează spațiul de joc al contingenței în sistem. Odată cu individualizarea crescîndă, imunizările indivizilor socializați contra deciziilor centrului de conducere diferențiat par a se întări. Structurile normative devin eficiente față de imperativele creșterii puterii sub forma mecanismelor de autoretenție. Aceasta ar putea fi exprimat în cadrul logicii sistemelor autoreglabile doar spunînd că natura interioară este în același timp mediu înconjurător al sistemului și element al sistemului. În același mod paradoxal, subiectului capabil de a vorbi și acționa îi este dată propria sa natură ca „trup" și ca „corp"[22]. Sînt, firește, de părere că paradoxurile indică doar imprecizia în devenire a unei teorii extrapolate peste măsură. Ele dispar dacă se aleg ca punct de vedere supraordonat nu sistemul și autoconducerea, ci lumea vieții și intersubiectivitatea și dacă, din capul locului, se concepe socializarea ca individualizare — o corelație care poate fi concepută într-o teorie a limbajului, în timp ce, dacă ne cramponăm de teoria sistemelor, aceasta poate duce numai la inepții[23]. Societățile sînt și ele sisteme, dar modul lor de mișcare nu urmează numai logica lărgirii autonomiei sistemului (putere), ci evoluția socială are loc mai curînd în limitele unei logici a lumii vieții, ale cărei structuri sînt determinate de intersubiectivitatea creată de limbă și care se sprijină pe pretenții de validitate criticabile.

Cu privire la c). Dacă am descris corect elementele constitutive ale sistemelor sociale, capacitatea de conducere se transformă în raport cu controlul crescînd asupra naturii exterioare şi cu integrarea sporită a naturii interioaree. Evoluţia în aceste două dimensiuni se desfăşoară în forma proceselor de învăţare orientate, care trec prin pretenţii de validitate soluţionabile discursiv: dezvoltarea forţelor de producţie şi transformarea structurilor normative urmează de fiecare dată o logică a verificării teoretice, respectiv practice crescînde[24]. Modelele reconstruibile raţional pe care le urmează procesele de învăţare colective, deci istoria ştiinţei profane şi a tehnologiei, pe de o parte, şi transformarea structurală a sistemelor de interpretare ce asigură identitatea, pe de alta, explică în orice caz numai succesiunea logic necesară a dezvoltărilor *posibile.* În schimb, dezvoltările faptice, inovaţii şi stagnări, apariţia de crize, prelucrarea productivă şi neproductivă a crizelor etc. pot fi explicate numai cu ajutorul unor mecanisme empirice. Presupun că mecanismul fundamental pentru evoluţia socială, în general, rezidă într-un automatism al neputinţei neînvăţării: nu învăţarea, ci neînvăţarea este fenomenul care necesită explicaţii pe treapta evoluţiei socioculturale. În aceasta constă, ca să spunem aşa, raţionalitatea omului, numai pe acest fond devine sesizabilă iraţionalitatea covîrşitoare a istoriei acestei specii. Puncte de vedere formale pentru delimitarea diferitelor niveluri de învăţare reies din împrejurarea că învăţăm în două dimensiuni (teoretic/practic) şi că aceste procese de învăţare sînt legate de pretenţii de validitate care pot fi soluţionate discursiv. *Învăţarea non-reflexivă* se petrece în contexte ale acţiunii în care pretenţiile de validitate teoretice şi practice ridicate implicit sînt presupuse în mod naiv şi acceptate sau respinse fără analiză discursivă. *Învăţarea reflexivă* are loc prin discursuri, în care tematizăm pretenţii de validitate practice devenite problematice sau făcute problematice prin îndoială instituţionalizată şi le soluţionăm sau respingem pe bază de argumente. Nivelul de învăţare pe care îl permite o formaţiune socială ar putea să depindă de faptul dacă principiul de organizare al societăţii îngăduie a) diferenţierea între probleme teoretice şi practice şi b) trecerea de la învăţarea non-reflexivă (preştiinţifică) la învăţarea reflexivă. De aici rezultă patru combinaţii posibile, dintre care, dacă nu mă înşel, trei au fost istoriceşte realizate:

Invăţare	Probleme teoretice şi practice	
	nediferenţiate	diferenţiate
non-reflexivă	x	—
reflexivă	x	x

Desigur că această schemă este insuficientă chiar şi pentru scopurile unei aproximări foarte mari, deoarece apropie conceptele dezvoltate într-o logică a discursului (teoretic/practic)[25] de sisteme de interpretare eterogene şi, în afară de aceasta, nu lămureşte dacă problemele teoretice şi practice rămîn neseparate numai în cadrul interpretării dominante sau în însuşi praxis-ul vieţii. Tablourile magice şi animiste ale lumii permit deducţia unui praxis al vieţii care neglijează această diferenţă, în timp ce tablourile mitice ale lumii coexistă cu o cunoaştere profană, care este acumulată şi transmisă mai departe în domeniile muncii sociale, aşa încît deosebirea dintre cunoaşterea valorificabilă tehnic care poate accede la teorie şi interpretarea relevantă practic a lumii vieţii naturale şi sociale este de fapt deja făcută. Schema nu mai oglindeşte domeniile care devin realmente accesibile discursurilor parţiale instituţionalizate. Odată cu apariţia filozofiei părţile componente ale tradiţiilor mitice devin pentru prima oară obiect al analizei discursive; dar filozofia clasică concepe şi tratează interpretări relevante practic ca probleme teoretice, în timp ce cunoaşterea empirică valorificabilă tehnic este depreciată drept lipsită de valente teoretice. Dimpotrivă, odată cu apariţia ştiinţei moderne tocmai acest domeniu al cunoaşterii empirice va fi cuprins în procesele de învăţare reflexivă. Concomitent se impune în filozofie tendința, care duce la pozitivism, de a diferenția problemele teoretice și practice după forma lor logică, aceasta însă cu scopul de a exclude problemele practice din discursuri: ele nu mai sînt socotite drept „capabile de adevăr“ [26]. Față de aceasta, instituționalizarea discursurilor practice generale ar însemna un nou nivel de învățare al societății.

Dacă determinările elementelor constitutive ale sistemelor sociale introduse provizoriu sub punctele a), b) și c) sînt juste, atunci înseamnă că încercarea de cercetare a principiilor de organizare care stabilesc capacitatea de învățare și, prin aceasta, nivelul de dezvoltare al unei societăți, avînd în primul rînd în vedere forțele ei de producție și sistemele lor de interpretare, ce asigură identitatea, limitînd prin aceasta și creșterea posibilă a capacităților de conducere, are sens. Marx a determinat diferitele formațiuni sociale în termenii dispunerii asupra mijloacelor de producție, adică în termenii *relațiilor de producție*. El fixează nucleul organizînd întregul într-un plan în care se îmbină structurile normative cu substratul material. Dacă trebuie să reprezinte principiul organizator al societății, relațiile de producție firește că nu pot fi echivalate cu formele, de fiecare dată istoricește determinate, ale proprietății asupra mijloacelor de producție. Principiile de organizare sînt reguli de un înalt grad de abstractizare, care definesc spațiile de joc ale posibilităților. În plus, aici discuția despre relațiile de producție duce la o interpretare economistă îngustă. Care sistem parțial poate prelua primatul funcțional [27] — și aceasta înseamnă conducerea evoluției sociale — poate fi stabilit doar prin principiul ei de organizare.

3. Ilustrarea principiilor de organizare socială

Consider întemeiat să deosebim patru formațiuni sociale: arhaică (*vorhochkulturell*), tradițională, capitalistă și postcapitalistă. Exceptînd societățile arhaice, toate sînt societăți împărțite în clase (denumesc societățile socialiste etatiste societăți postcapitaliste împărțite în clase, avînd în vedere dispunerea politico-elitară de mijloace de producție) :

Formațiuni sociale

arhaică
evoluată (*hochkulturell*)
Societăți împărțite în clase
  tradițională
  modernă
    capitalistă
    (capitalism liberal)
    (capitalism organizat)
  postcapitalistă
postmodernă

Cercetarea tendințelor de criză în societățile capitalist-tîrzii și post-capitaliste împărțite în clase își are temeiul în interesul explorării posibilităților unei societăți postmoderne, prin care se înțelege nu numai un nume nou pentru vitalitatea uimitoare a capitalismului devenit desuet [28], ci și un principiu de organizare istoric nou. Voi exemplifica la trei formațiuni sociale ce înseamnă principiu de organizare socială și cum pot fi deduse din acesta anumite tipuri de criză. Prin aceste considerații sumare nu intenționez să întemeiez sau să înlocuiesc o teorie a evoluției sociale : ele servesc doar introducerii exemplificatoare a unui concept. Voi delimita pentru fiecare dintre cele trei formațiuni sociale principiul de organizare determinant și voi schița spațiul de posibilități pe care acesta îl deschide evoluției sociale conchizînd asupra tipului de criză pe care îl face posibil. Fără o teorie a evoluției sociale pe care să mă pot sprijini, principiile de organizare nu pot fi formulate abstract, ci eventual doar adunate inductiv și explicate prin raportare la domeniul instituțional, care îndeplinește primatul funcțional pentru cîte un stadiu de dezvoltare (sistem de înrudire, sistem politic, sistem economic).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Formațiunea arhaică

Principiul de organizare al societăților arhaice[29] îl constituie rolurile primare vîrstă și sex. Nucleul instituțional este *sistemul de înrudire*, care reprezintă pe această treaptă de dezvoltare o instituție totală. Structurile de familie determină întreaga comunicare socială și în același timp ele asigură integrarea socială și sistemică. Imaginile asupra lumii și normele aproape că nu sînt diferențiate unele de altele : acestea se axează pe ritualizări și tabuizări care nu necesită sancțiuni de-sine-stătătoare. Acest principiu de organizare este compatibil numai cu morale de familie și de trib : socializări verticale și orizontale, care exced limitele sistemului de înrudire, nu sînt posibile. Forțele de producție nu pot crește într-o societate organizată pe bază de înrudire prin exploatarea forței de muncă (creșterea ratei exploatării prin constrîngere fizică). Mecanismul de învățare inserat circuitului funcțional al acțiunii instrumentale duce, pe cît se pare, timp de lungi perioade la o succesiune ordonată de inovații mai puțin fundamentale[30]. Pe treapta de dezvoltare arhaică un motiv sistematic pentru producerea unui plusprodus, care să depășească bunurile necesare satisfacerii trebuințelor fundamentale, nu pare să existe nici măcar atunci cînd nivelul forțelor de producție o permite[31]. Deoarece din principiul de organizare nu rezultă imperative contradictorii, transformările externe sînt acelea care suprasolicită capacitatea de conducere strîns limitată a societății organizate pe bază de înrudire și subminează identitatea de familie și de trib. De cele mai multe ori acestea sînt creșterea demografică în legătură cu factori ecologici, mai cu seamă dependența interetnică drept urmare a schimburilor, războaielor și cuceririlor[32].

Formațiunea socială tradițională

Principiul de organizare este o *dominație de clasă* în formă politică. Prin apariția unui aparat de dominație birocratic, din sistemul de înrudire se diferențiază integral un centru de conducere care permite reorientarea producției și repartiției avuției sociale de la forme de organizare familiale spre proprietatea asupra mijloacelor de producție. Sistemul de înrudire nu mai este nucleul instituțional al sistemului integral, ci cedează funcțiunile de putere și conducere statului. Acesta este începutul specificării funcționale și al autonomizării, în desfășurarea cărora familia își va pierde funcția sa economică în întregime, iar parțial și funcția de socializare. Pe treapta culturilor evoluate apar subsisteme care slujesc predominant fie integrării sistemice, fie celei sociale. În punctul lor de intersecție se situează ordinea de drept care reglementează dispunerea privilegiată asupra mijloacelor de producție și exercitarea strategică a puterii, care, la rîndul ei, are nevoie de legitimare. Diferențierea între aparatul de dominație și ordinea de drept, pe de o parte, și justificările contrafactuale și sistemele morale, pe de altă parte, corespunde separării instituționale a puterii seculare și sacrale. Noul principiu de organizare permite o creștere însemnată a autonomiei sistemului, presupune diferențierea funcțională și face posibilă dezvoltarea mediilor generalizate (puterea și banii), cît și a mecanismelor reflexive (dreptul pozitiv). Acest spațiu de joc pentru o creștere a capacității de conducere este dobîndit în schimbul unei structuri de clasă fundamental instabile. În societățile bazate pe împărțirea în clase, prin proprietatea privată [33] asupra mijloacelor de producție se instituționalizează o relație de putere care amenință pe termen lung integrarea socială. Căci contradicția instituită în relația dintre clase constituie un potențial conflictual. Desigur, contradicția de interese dintre clasele sociale poate fi menținută într-o stare latentă în cadrul unei ordini de stat legitime și poate fi integrată cu timpul. Aceasta este performanța imaginilor legitimatoare asupra lumii sau a ideologiilor : ele sustrag tematizării și examinării publice pretențiile de validitate contrafactuală ale structurilor normative. Relațiile de producție au o formă nemijlocit politică, adică legăturile economice sînt reglementate prin putere legitimă. Ordinea de stat este justificată prin apelul la imaginile tradiționale asupra lumii și o etică de stat convențională.

La o diferențiere verticală considerabilă, noul principiu de organizare menține o socializare orizontală între limite înguste, prin legături de schimb nepolitice (piețe locale, oraș-sat). Dominația politică de clasă reclamă o mediatizare a moralelor de trib prin etici de stat, care rămîn dependente de tradiție, deci particulariste ; cu formele de comunicare universaliste ea este incompatibilă. Într-un sistem al muncii sociale bazat pe împărțirea în clase, forțele de producție pot spori prin mărirea ratei de exploatare, deci prin muncă silnică organizată, așa încît apare un plusprodus creat social, care este însușit în mod privilegiat. Creșterea forțelor de producție își are desigur limita în creșterea istorico-naturală a inovațiilor tehnice (cunoașterea valorificabilă tehnic nu este lărgită prin învățare reflexivă).

Odată cu societățile tradiționale apare tipul crizei reieșite din contradicții interne. Contradicția există între pretențiile de validitate ale sistemelor de norme și justificare, care nu pot admite explicit exploatarea, și o structură de clasă care își face regulă din însușirea privilegiată a avuției produse social. Problema cum se poate împărți inegal și totuși legitim avuția produsă de societate este soluționată temporar prin asigurarea ideologică a pretențiilor de validitate contrafactuale. Deoarece în situații critice societățile tradiționale își măresc spațiul de joc al conducerii printr-o exploatare sporită a forței de muncă, deci sporesc puterea fie direct, prin creșterea constrîngerii fizice (pentru care istoria dreptului penal ne oferă indicatori buni), fie indirect, prin generalizarea dărilor silite (în ordinea : rentă în muncă, în produse și în bani), crizele pornesc de regulă de la probleme de conducere, care fac necesară o creștere a autonomiei sistemului prin sporirea represiunii ; aceasta, la rîndul ei, duce la pierderi de legitimare, care, la rîndul lor, au drept consecință lupte de clasă (de multe ori în legătură cu conflicte externe) ; în sfîrşit, luptele de clasă ameninţă integrarea socială şi pot să conducă la răsturnări ale sistemului politic şi la noi baze de legitimare, adică la o nouă identitate de grup.

Formaţiunea socială capitalist-liberală

Principiul de organizare este *relaţia dintre munca salariată şi capital* fixată în sistemul de drept privat burghez. Odată cu apariţia sferei de activitate necontrolate de stat a proprietarilor de mărfuri privat-autonomi, adică a instituţionalizării teritorial-statale a pieţelor de mărfuri, capital şi forţă de muncă, precum şi a instituirii comerţului mondial, din sistemul politico-economic se diferenţiază integral „societatea burgheză“ [34], care înseamnă depolitizarea relaţiei de clasă şi anonimizarea dominaţiei de clasă. Statul şi sistemul conceput politic al muncii sociale nu mai constituie nucleul instituţional al sistemului integral ; statul dirijat modern, al cărui prototip modern a fost analizat de Max Weber [35], devine mai degrabă un mecanism complementar al mişcării autoregulative a pieţei [36]. În exterior, statul asigură integrarea teritorială şi capacitatea de concurenţă a economiei indigene, la fel ca înainte, cu mijloace politice. În interior, mediul pînă atunci predominant al conducerii, anume puterea legitimă, slujeşte în primul rînd la menţinerea condiţiilor generale ale producţiei, care fac posibil procesul de valorificare a capitalului, reglat de piaţă ; aici schimbul devine mediul de conducere dominant. După ce modul de producţie capitalist s-a impus, exercitarea puterii suverane *în interiorul* sistemului social se poate limita la : a) protejarea relaţiilor de drept privat burghez (poliţia şi jurisdicţia), b) apărarea mecanismului de piaţă de efecte secundare autodestructive (de exemplu legislaţia de protecţia muncii), c) realizarea premiselor producţiei pe întreaga economie (instrucţia publică, transporturile şi comunicaţiile) şi d) adaptarea sistemului de drept privat la trebuinţele care rezultă din procesul de acumulare (dreptul fiscal, dreptul bancar și de antrepriză)[37]. Îndeplinind cele patru clase de sarcini, statul asigură premisele de stabilitate a procesului de reproducție ca proces de reproducție capitalist. Deși o diferențiere instituțională între domeniile integrării sistemice și sociale se inițiase deja în societățile tradiționale, sistemul economic a rămas, sub aspectul asigurării legitimării, dependent de sistemul socio-cultural. Abia decuplarea relativă a sistemului economic de cel politic permite apariția în societatea burgheză a unui domeniu care este eliberat de legături tradiționale și este lăsat în seama orientărilor de acțiune strategico-utilitaristă a agenților producției. Întreprinzătorii concurenți iau deciziile lor după maximele concurenței orientate spre cîștig și înlocuiesc acțiunea orientată valoric prin acțiunea călăuzită de interes[37a].

Noul principiu de organizare deschide un spațiu larg de joc creșterii forțelor de producție și dezvoltării structurilor normative. Modul de producție instituie, odată cu imperativele autovalorificării capitalului, o reproducție lărgită, care este legată de mecanismele inovației apte să mărească productivitatea muncii. De îndată ce sînt atinse limitele exploatării fizice, adică ale creșterii plusvalorii absolute, acumularea capitalistă forțează dezvoltarea forțelor de producție tehnice și, pe această cale, și cuplarea cunoștinței valorificabile tehnic cu procese de învățare reflexive. Pe de altă parte, schimbul, devenit autonom, dezleagă ordinea politică de obligația legitimării. Mișcarea autoreglatoare a pieței pretinde completări nu numai prin administrația de stat rațională și prin dreptul abstract, ci și printr-o morală strategico-utilitaristă în domeniul muncii sociale, care, în domenii private, este comparabilă în egală măsură cu etica „protestantă“ ca și cu cea „formalistă“. Ideologiile burgheze pot să-și însușească o structură universalistă și să apeleze la interese generalizabile, deoarece ordinea de proprietate s-a desbărat de forma politică și s-a transformat într-o relație de producție, care, după toate aparențele, se poate singură legitima : instituţia pieţei se poate sprijini pe dreptatea inerentă schimbului de echivalente. De aceea, statul constituţional burghez, în care stăruie, începînd cu Locke, mesajul dreptului natural raţional, este justificat cu referire la relaţiile legitime ale producţiei — relaţiile de producţie se pot lipsi de o autoritate tradiţională, oarecum legitimată „de sus".

Sigur că efectul social-integrativ al formei valoare putea să fi fost în linii mari limitat la clasa burgheză : loialitatea şi subordonarea membrilor noului proletariat orăşenesc, recrutat în principal din păturile ţărăneşti, au fost menţinute desigur mai degrabă printr-un amestec de legături tradiţionale, supunere fatalistă, lipsă de perspectivă şi represiune nudă decît prin puterea de convingere a ideologiei burgheze. Aceasta nu diminuează semnificaţia social-integrativă a acestui nou tip de ideologie [38], într-o societate care nu mai recunoaşte dominaţia politică în formă personală. Cu anonimizarea dominaţiei de clasă apare problema că clasa socială dominantă trebuie să se convingă să nu mai domine. Ideologiile burgheze universaliste pot îndeplini această sarcină cu atît mai degrabă cu cît a) se întemeiază „ştiinţific" pe critica tradiţiei şi b) au caracter de model, adică anticipează o stare a societăţii a cărei posibilitate nu trebuie să contrazică anticipat o societate în creştere dinamică bazată pe primatul economiei. Cu atît mai sensibil trebuie însă să reacţioneze societatea burgheză la contradicţiile evidente dintre idee şi realitate. De aceea, critica societăţii burgheze s-a putut dezvolta cu precădere în forma unei demascări care confruntă ideea şi realitatea ideologiilor burgheze. Performanţa principiului de organizare capitalist este cu toate acestea extraordinară : nu numai că degajează sistemul economic, decuplat de cel politic, de obstacolele sistemelor parţiale social-integrative, dar îl şi readuce în starea de a oferi, concomitent cu sarcinile sale de integrare în sistem, o contribuţie la integrarea socială. Cu aceste performanţe creşte, ce-i drept, vulnerabilitatea sistemului social într-atît, încît acum probleme de conducere pot deveni *nemijlocit* amenințări ale identității. În acest sens aş vorbi despre *criza sistemului.*

În cadrul modului de mişcare istorico-naturală a dezvoltării economice, principiul de organizare nu limitează creşterea forțelor de producție. Şi structurile normative primesc un spațiu întins de joc pentru dezvoltare, căci noul principiu de organizare admite pentru prima oară sisteme de valori universaliste. Incompatibil este în orice caz cu o etică comunicativă, care pretinde normelor nu numai *generalitate*, ci un consens realizat discursiv cu privire la *capacitatea de generalizare* a intereselor fixate normativ într-un mod riguros. Principiul de organizare dislocă potențialul conflictual al contradicției de clasă în dimensiunea de conducere unde se exprimă sub forma crizelor economice. Tipică pentru capitalismul liberal este alternanța între conjunctură, criză şi depresiune — contradicția de interese bazată pe relația dintre munca salariată şi capital nu se manifestă direct, în confruntări de clasă, ci în întreruperea procesului de acumulare, deci sub formă de *probleme de conducere.* Din logica acestei crize economice se poate dobîndi un concept general de criză a sistemului.

Schema care urmează rezumă corelațiile dintre principiile de organizare introduse prin exemple şi tipurile de criză corespunzătoare. Prin faptul că principiul de organizare stabileşte spații posibile ale evoluției în fiecare din cele trei dimensiuni ale dezvoltării (producție, conducere, socializare), el determină dacă şi în condițiile date

a) cum pot fi diferențiate funcțional integrarea sistemică şi integrarea socială ;

b) cînd periclitările integrării sistemice trebuie să aibă ca urmare periclitări ale integrării sociale, deci crize ; şi

c) pe ce cale probleme de conducere se transformă în amenințări ale identității, deci care tip de criză predomină.

4. Criza sistemului — exemplificată prin ciclul de crize al capitalismului liberal

În capitalismul liberal apar crize *în forma* problemelor nesoluţionate de conducere economică. Periclitări ale integrării în sistem *sînt* nemijlocit ameninţări ale integrării sociale; aceasta ne îndreptăţeşte să vorbim despre criză economică. În societăţile arhaice există aproape aceeaşi strînsă corelaţie, deoarece principiul de organizare familial nu îngăduie o separare între integrarea sistemică şi cea socială. Diferenţierea funcţională care s-a produs în societăţile tradiţionale nu este anulată odată cu trecerea la epoca modernă, dar în capitalismul liberal apare o transmitere specifică a sarcinilor social-integrative asupra sistemului, diferenţiat integral, de conducere nepolitică a pieţei, şi anume în aşa fel că părţile componente ale tradiţiei cu funcţii de legitimare (în primul rînd în rîndul burgheziei), ca dreptul natural raţional şi utilitarismul, devin dependente de o ideologie fixată în baza însăşi, anume de schimbul de echivalente. În societăţile tradiţionale crizele apar atunci şi numai atunci cînd problemele de con-

Formaţiuni sociale	**Principii de organizare**	**Integrare socială şi sistemică**	**Tipul de criză**
arhaică	relaţii de înrudire roluri primare (vîrstă, sex)	nici o diferenţiere între integrarea socială şi cea sistemică	criză de identitate declanşată din exterior
tradiţională	dominaţie politică de clasă	diferenţiere funcţională între integrarea socială şi cea sistemică	criză de identitate plasată în interior
	putere de stat şi clase social-economice		
capitalist-liberală	dominaţie nepolitică de clasă : muncă salariată şi capital	sistem economic integrat în sistem preia şi sarcini de integrare socială	criză a sistemului

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ducere nu pot fi soluţionate în cadrul spaţiului de posibilităţi circumscris de principiul de organizare şi provoacă, din această cauză, periclitări ale integrării sistemice, care ameninţă identitatea societăţii. În societăţile capitalist-liberale, dimpotrivă, crizele devin endemice, deoarece problemele de conducere pe care le produce procesul de creştere economică, la intervale mai mult sau mai puţin regulate, periclitează integrarea socială *ca atare*. Problemele de conducere social-dezintegrante, care revin periodic, produc, odată cu instabilitatea de durată caracteristică unei transformări sociale accelerate, baza obiectivă pentru o conştiinţă de criză a clasei burgheze şi pentru speranţe revoluţionare ale muncitorilor salariaţi: nici o formaţiune socială de pînă atunci n-a trăit atît de mult cu teama şi aşteptarea unei transformări bruşte a sistemului, cu toate că ideea răsturnării condensate în timp — deci ideea saltului revoluţionar este în contrast cu forma de mişcare a crizei sistemului, ca o criză de durată.

Deplasarea funcţiilor social-integrative către un sistem parţial, care îndeplineşte în primul rînd funcţii de integrare în sistem, este posibilă doar prin aceea că în capitalismul liberal relaţia de clasă este instituţionalizată prin piaţa forţei de muncă şi este astfel depolitizată. Deoarece izvorul avuţiei sociale, deci forţa productivă a muncitorilor devine marfă, iar capitalul social este reprodus în condiţiile muncii salariate, procesele de muncă şi de schimb dobîndesc dublul caracter analizat de Marx: procesele de muncă servesc — prin faptul că produc valori de întrebuinţare — producerii valorilor de schimb; procesele de schimb servesc — prin faptul că reglează prin mecanismul banilor alocarea de forţă de muncă şi de bunuri — formării şi autovalorificării capitalului. Piaţa preia astfel o dublă funcţie: pe de o parte, funcţionează ca mecanism de conducere în sistemul muncii sociale condus prin mediul bani, pe de altă parte, instituţionalizează un raport de forţă între proprietarii mijloacelor de producţie şi muncitorii salariaţi. Deoarece *puterea socială* a capitaliştilor este instituţionalizată ca relaţie de schimb, în forma acordului de muncă privat, iar valorificarea plusvalorii privat disponibile a luat locul *dependenţei politice*, piaţa preia odată cu funcţia sa cibernetică şi una ideologică : relaţia de clasă poate lua, în forma nepolitică a dependenţei de salariu, o înfăţişare anonimă. La Marx analiza teoretică a formei valorii are prin urmare dubla misiune de a dezvălui principiul de conducere al mişcării economiei de piaţă şi ideologia de bază a societăţii burgheze împărţite în clase. Teoria valorii serveşte în acelaşi timp analizei funcţionale a sistemului economic, cît şi criticii ideologiei unei dominaţii de clasă, care poate fi demascată, chiar şi pentru conştiinţa burgheză însăşi, cu argumentul că pe piaţa forţei de muncă nu se schimbă echivalente. Piaţa asigură proprietarilor mijloacelor de producţie puterea sancţionată de dreptul privat de a-şi însuşi plusvaloarea şi de a o folosi în mod privat-autonom. În desfăşurarea sa prin crize procesul de acumulare divulgă fireşte secretul „contradicţiei" plasate în acest mod de producţie. Creşterea economică se desfăşoară prin crize periodice, deoarece structura de clasă plasată în sistemul de conducere economică a transformat *contradicţia intereselor de clasă într-o contradicţie a imperativelor de sistem.* Optînd pentru această formulare, folosim conceptul de contradicţie în două limbaje teoretice deosebite. Pentru a preîntîmpina confuzii, aş dori să intercalez o explicaţie a conceptului.

Categoria de contradicţie este uzată în aşa măsură, încît de multe ori este folosită într-un sens identic cu „antagonism", „opoziţie", „conflict". Dimpotrivă, după Hegel şi Marx, conflictele sînt numai forma în care apare latura empirică a unei contradicţii logice aflate la bază. Conflictele pot fi sesizate abia prin raportare la regulile eficiente în mod operativ, după care sînt produse pretenţii sau intenţii incompatibile în cadrul unui sistem de acţiune. Apoi, între pretenţii şi intenţii nu pot exista „contradicţii" în acelaşi sens ca între enunţuri ; şi sistemul de reguli, după care sînt produse exprimările (deci opiniile și acțiunile în care sînt încorporate intenții) este evident de un alt fel decît sistemul de reguli după care formăm enunțuri și le transformăm conservîndu-le adevărul. Cu alte cuvinte, structurile în adîncime ale unei societăți nu sînt structuri logice în sens restrîns. Pe de altă parte, în exprimări se folosesc totdeauna conținuturi propoziționale ; logica care ar putea îndreptăți expresia de „contradicții sociale" ar trebui să fie prin urmare o logică a folosirii de conținuturi propoziționale în acte de vorbire și acțiuni. Ea ar trebui să se extindă asupra relațiilor comunicative între subiecți capabili de a vorbi și de a acționa — să fie mai degrabă pragmatică universală decît logică [39].

Despre „contradicția fundamentală" a unei formațiuni sociale putem vorbi atunci și numai atunci cînd din principiul de organizare al acesteia poate fi dedusă necesitatea ca în acest sistem să se înfrunte (tot mereu) indivizi sau grupuri cu pretenții și intenții incompatibile (durabil). Acesta este cazul în societățile bazate pe clase. Atîta timp cît incompatibilitatea de pretenții și intenții nu devine conștientă participanților, conflictul rămîne latent ; astfel de sisteme de acțiune, integrate în mod silit, necesită bineînțeles o justificare ideologică, care maschează distribuirea asimetrică a șanselor de satisfacere a trebuințelor legitime, cu un cuvînt, represiunea trebuințelor. Comunicarea între participanți este apoi deformată sau blocată în mod sistematic : contradicția care în condițiile integrării silite nu poate fi discutată *ca și* contradicția între intențiile *declarate* ale unor partide ostile și tranșată în acțiunea strategică ia forma ideologică a unei contradicții între intențiile pe care subiecții cred că le urmează și, cum spuneam, motivele lor inconștiente sau interesele aflate la bază. Îndată ce acea incompatibilitate se conștientizează, conflictul devine manifest : intențiile incompatibile sînt recunoscute drept interese opuse [40].

Și teoria sistemelor are o legătură cu logica sistemului de reguli după care pot fi produse incompatibilități. Dacă într-un mediu înconjurător dat se pun mai multe probleme decît permite să fie rezolvate capacitatea de conducere a unui sistem, atunci apar contradicţii logic deductibile, care, sub pedeapsa declinului, pretind o transformare a structurilor sistemului (o transformare sau abandonare a elementelor care pînă atunci au aparţinut „stării"). Aceste „contradicţii" sînt introduse cu referire la problemele de menţinere a stării ; de aceea, ele nu sînt raportate *a limine* — ca şi contradicţiile dialectice — la relaţiile comunicative între subiecţi sau grupuri de subiecţi capabili de a vorbi şi acţiona. Conflicte pot fi concepute şi în cadrul teoriei sistemelor, ca expresie a problemelor sistemice nesoluţionate ; dar termenul păstrat de „contradicţie" n-ar trebui să şteargă deosebirile dintre logica sistemelor autoreglate şi logica comunicării cotidiene.

Conflictele care sînt descrise independent de teorii ale comunicării sau ale sistemelor sînt fenomene empirice fără raportare la adevăr. Abia prin aceea că astfel de opoziţii sînt concepute într-o teorie a comunicării sau a sistemelor, aceste fenomene capătă o raportare imanentă la categoriile logice. Probleme ale integrării sistemice sînt cu atît mai mult capabile de adevăr, cu cît sînt definite printr-un număr finit de soluţii determinate precis (şi echivalente funcţional). Desigur că raportarea la adevăr a problemelor de conducere există în primul rînd pentru observator (respectiv pentru cel ce se ocupă de teoria sistemelor) şi nu şi în mod necesar pentru membrii sistemului de acţiune problematizat. Probleme ale integrării sociale (a căror expresie pot fi considerate conflictele) sînt de asemenea capabile de adevăr, căci pretenţiile concurente pot fi înţelese ca recomandări ale (şi avertismente în faţa) normelor de acţiune obligatorii pentru toţi, asupra căror pretenţii concurente de validitate *s-ar putea* decide într-un discurs practic. Dar raportarea la adevăr a conflictelor de interese produse în mod sistematic nu există doar pentru sociolog, ci pentru înşişi membrii sistemului de acţiune analizat (spre deosebire de analiza sistemică, critica este prin urmare raportată la conştiinţa capabilă de luminare a celor cărora li se adresează)[41].

Odată cu structura de clasă sînt instituite acele contradicţii care rezultă din însuşirea privilegiată a avuţiei produse social. În societăţi tradiţionale, astfel de contradicţii se manifestă direct în planul opoziţiei de interese a partidelor în acţiune ; în capitalismul liberal, antagonismul de clasă se răsfrînge în planul problemelor de conducere. În această situaţie pe primul plan trece aspectul dinamic : deoarece societatea dobîndeşte odată cu modul de producţie capitalist capacitatea de a-şi perfecţiona forţele tehnice de producţie relativ continuu, criza economică desemnează modelul unei *desfăşurări prin crize a creşterii economice.*

Acumularea de capital este — dacă urmărim analiza lui Marx — legată de însuşirea plusvalorii ; aceasta înseamnă că creşterea economică este reglată printr-un mecanism care concomitent instituie şi (parţial) maschează o relaţie socială de putere. Deoarece producerea valorii este guvernată de însuşirea privată a plusvalorii, rezultă o spirală de contradicţii reconstruibilă într-o teorie a sistemelor. Acumularea capitalului total se înfăptuieşte prin devalorizări periodice ale părţilor componente ale capitalului ; această formă de desfăşurare este ciclul de crize. Sub *aspectul acumulării capitalului* modelul de dezvoltare care se neagă pe sine se prezintă astfel că, pe de o parte, masa valorilor de schimb şi de întrebuinţare (deci capitalul şi avuţia socială) se acumulează pe calea creşterii plusvalorii relative şi aceasta înseamnă progres tehnic ce măreşte capitalul constant şi reduce în acelaşi timp cheltuielile ; că, pe de altă parte însă, compoziţia capitalului se schimbă pe fiecare treaptă nouă a acumulării în detrimentul capitalului variabil, care realizează numai plusvaloare (cu care se cumpără forţă de muncă) ; din aceasta Marx deduce tendinţa de scădere a ratei profitului şi de slăbire a impulsului spre continuarea procesului de acumulare. Sub *aspectul realizării capitalului* aceeaşi contradicţie se prezintă astfel că, pe de o parte, pe fiecare nouă treaptă a acumulării odată cu creşterea plusvalorii creşte şi avuţia socială potenţială, iar pe de altă parte, puterea de consum a maselor şi cu aceasta şansa valorificării capitalului ar putea fi mărite în aceeaşi măsură numai dacă posesorii de capital ar renunţa la părţi corespunzătoare din plusvaloarea lor : procesul de acumulare trebuie să stagneze din cauza *posibilităţilor* de realizare care lipsesc sau a imboldurilor de investiţie care lipsesc.

Întreruperea procesului de acumulare ia forma distrugerii capitalului ; aceasta este forma economică în care se prezintă fenomenul social real care expropriază pe diferiţi capitalişti (faliment) şi priveazǎ masele muncitoare de mijloacele lor de subzistenţă (şomaj). Criza economică se transformă direct într-o criză socială, căci, prin aceea că dezvăluie opoziţia dintre clasele sociale, înfăptuieşte o critică ideologică practică a autoprezentării unei sfere a comunicării sociale doar aparent independente de putere. Criza economică rezultă din imperative de sistem contradictorii şi ameninţă integrarea în sistem ; *în acelaşi timp*, ea este o criză socială, în care interesele grupurilor în acţiune se ciocnesc unele de altele primejduind integrarea socială a societăţii.

Criza economică este primul (şi poate şi unicul) exemplu din istoria universală al unei crize de sistem caracterizate prin aceea că contradicţia dialectică dintre membrii unui raport de interacţiune se înfăptuieşte în termeni de contradicţii structural nesoluţionabile ale sistemului sau de probleme de conducere. Crizele sistemului dobîndesc prin această deplasare a conflictelor de interese în planul conducerii sistemului o obiectivitate plină de contraste : au caracterul catastrofelor naturale care ţîşnesc din mijlocul unui sistem al acţiunii raţionale raportate la un scop. În timp ce în societăţile tradiţionale confruntarea dintre clasele sociale este mijlocită prin forme ideologice ale conştiinţei, avînd prin aceasta *obiectivitatea fa-*

tală a unei corelaţii înşelătoare, în capitalismul liberal opoziţia de clasă este deplasată din intersubiectivitatea lumii vieţii sociale în substratul acestei lumi a vieţii : ideologia reziduală profanizată a fetişismului mărfii este concomitent principiu de conducere al sistemului economic, care funcţionează în fapt. De aceea, crizele economice îşi pierd caracterul fatal, accesibil autoreflecţiei, şi dobîndesc *obiectivitatea întîmplărilor naturale contingente inexplicabile*. Acestea au nevoie, înainte ca nucleul ideologic dislocat din poziţia lui privilegiată să poată fi distrus prin reflecţie, de o cercetare obiectivantă a mişcărilor sistemului. Aceasta se reflectă în critica economiei politice a lui Marx [42].

Deşi teoria valorii ar trebui să îndeplinească şi sarcinile unei critici a fetişismului mărfii (şi a fenomenelor culturale derivate ale societăţii burgheze) [43], nemijlocit ea este analiză sistemică a procesului economic de reproducţie. Acestuia i se aplică în mod strategic conceptele fundamentale ale teoriei valorii, astfel încît propoziţiile care rezultă dintr-o teorie a acumulării contradictorii a capitalului se pot transforma în susţineri ale teoriei claselor pe planul teoriei acţiunii. Marx îşi rezervă posibilitatea de a retraduce evenimentele economice ale valorificării capitalului care se petrec în limitele structurii de clasă în evenimente sociale între clase — el este autorul lui *Optsprezece brumar* şi al *Capitalului*. Tocmai această retraducere sociologică a unei analize economice aplicate în mod imanent provoacă, în condiţiile schimbate ale capitalismului organizat, dificultăţi. Întrebarea la care încă nu s-a răspuns satisfăcător : *Has capitalism changed ?* [44] (s-a transformat capitalismul ?) aş relua-o în forma : a rămas contradicţia fundamentală a formaţiunii sociale capitaliste la fel de eficace în condiţiile formelor de manifestare a capitalismului organizat, sau s-a modificat logica crizei ? Oare chiar s-a transformat capitalismul într-o formaţiune socială postcapitalistă, care a depăşit forma de desfăşurare prin crize a creşterii economice ?

II. Tendinţe de criză în capitalismul tîrziu

În contextul de faţă sînt nevoit să neglijez trecerea deosebit de complexă de la capitalismul liberal la cel organizat, care s-a desfăşurat în interesante variante naţionale[45], şi să mă opresc asupra unui *model* al celor mai importante indicii structurale ale capitalismului organizat (1), spre a deduce apoi clasele posibile de tendinţe de criză care *pot* apărea în această formaţiune socială (2—3). Nu e uşor să decizi în mod empiric care este probabilitatea cu care vor fi date condiţiile marginale în care intervin şi se impun realmente tendinţele de criză *posibile* ; indicatorii empirici pe care am putut să-i trecem în revistă pînă acum sînt insuficienţi. De aceea mă voi mărgini la o prezentare a argumentelor şi contraargumentelor mai importante (4—7). Această schiţă de argumentare nu poate fireşte înlocui cercetările empirice, ci eventual doar să le îndrume.

1. Un model descriptiv al capitalismului tîrziu

Expresia „capitalism organizat" sau „bazat pe intervenţia statului" se referă la două clase de fenomene, care pot fi reduse la stadiul avansat al procesului de acumulare : pe de o parte, la procesul de concentrare a întreprinderilor (constituirea corporaţiilor naţionale şi multinaţionale[46]) şi la organizarea pieţelor de mărfuri, capital şi forţă de muncă ; pe de altă parte, la aceea că statul intervenţionist acoperă lacunele funcţionale crescînde ale pieţei. Extinderea structurilor oligopolitice de piaţă înseamnă, ce-i drept, sfîrşitul *capitalismului concurenţial*. Cum însă întreprinderile îşi lărgesc mereu perspectiva în timp şi îşi extind controlul asupra mediului lor înconjurător, mecanismul de conducere de către piaţă nu este scos din funcţiune atîta timp cît deciziile cu privire la investiţii sînt încă luate după criterii de rentabilitate economică a întreprinderii. Tot aşa, completarea şi substituirea parţială a mecanismului de piaţă prin intervenţii ale statului înseamnă sfîrşitul *capitalismului liberal* ; dar, în orice proporţii s-ar tot restrînge în mod administrativ domeniul circulaţiei privat-autonome a posesorilor de mărfuri, o planificare politică a alocaţiei resurselor neîndestulătoare nu intră în vigoare atîta timp cît priorităţile întregii societăţi se constituie în mod istorico-natural, anume ca efecte secundare ale strategiilor private ale întreprinderilor. În societăţile capitaliste avansate, sistemele economic, administrativ şi legitimator pot fi, la un nivel înalt de generalitate, caracterizate astfel :

Sistemul economic

În anii şaizeci, diferiţi autori au elaborat pe baza exemplului american un model tridimensional care se sprijină pe distingerea între sectorul privat şi sectorul public[47]. În economia privată producţia este orientată spre piaţă, un sector fiind reglat ca şi înainte prin concurenţă, în timp ce celălalt sector este determinat prin strategia de piaţă a oligopolurilor, care îngăduie o „competitive fringe“ („graniţă competitivă“). Contrar acestui lucru, în sectorul public au apărut, îndeosebi ca urmare a producţiei de armament şi astronautice, mari întreprinderi, care în deciziile lor cu privire la investiţii pot opera în mare măsură independent de piaţă ; este vorba fie de întreprinderi controlate direct de stat, fie de întreprinderi particulare care se întreţin din comenzi de stat. În sectorul monopolist şi în cel public predomină industriile bazate pe capital constant, în sectorul concurenţial, cele bazate pe capital variabil : acolo, compoziţia organică a capitalului este ridicată, aici, scăzută. În sectorul monopolist şi în cel public întreprinderile sînt confruntate cu sindicate puternice, în sectorul concurenţial muncitorimea este mai puţin bine organizată ; acestui fapt îi corespund niveluri de salarizare diferite. În sectorul monopolist observăm progrese de producţie relativ rapide. În sectorul public întreprinderile nu sînt nevoite să raţionalizeze în aceeaşi măsură, în sectorul concurenţial nu au această posibilitate [48].

Sistemul administrativ

Aparatul de stat îndeplineşte numeroase imperative ale sistemului economic, care pot fi ordonate din două puncte de vedere. El reglează întregul circuit economic cu mijloacele planificării globale ; el creează şi îmbunătăţeşte condiţiile de valorificare pentru capitalul acumulat excedentar.

Planificarea globală se defineşte negativ în limitele dispunerii privat-autonome asupra mijloacelor de producţie (libertatea de a investi a întreprinderilor particulare nu trebuie să fie îngrădită) şi pozitiv în evitarea instabilităţilor. În această privinţă măsurile reglatoare de circuit ale politicii fiscale şi monetare cît şi măsurile parţiale, care să regleze investiţiile şi cererea totală (acordarea de credit, garantarea preţurilor, subvenţii, împrumuturi, repartiţia secundară a veniturilor, comenzi de stat impuse de conjunctura politică, politica indirectă în domeniul pieţei muncii) au caracterul reactiv al strategiilor de evitare în cadrul unui sistem de scopuri, determinat de echilibrul, stimulat prin metode nestereotipe, între imperativele concurente ale creşterii continue, stabilităţii monetare, folosirii depline a forţei de muncă şi ale balanţei comerciale echilibrate.

În timp ce planificarea globală manipulează condiţiile marginale ale luării deciziilor în întreprinderile particulare pentru a corecta mecanismul pieţei ţinînd seama de efectele secundare disfuncţionale, statul *înlocuieşte* mecanismul pieţei peste tot acolo unde creează şi ameliorează condiţii de valorificare pentru capital acumulat excedentar :

— prin „întărirea capacităţii naţionale de concurenţă", prin organizarea blocurilor economice transnaţionale, prin asigurarea imperialistă a stratificării internaţionale etc. ;

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

— prin consumul neproductiv al statului (industria de armament și aeronautică) ;

— prin dirijarea pe bază politică a capitalului înspre sectoare pe care mecanismul pieței le neglijează ;

— prin îmbunătățirea infrastructurii materiale (sisteme de comunicație, învățămînt și ocrotire a sănătății, centre de recreație, sistematizare urbană și teritorială, construcția de locuințe etc.) ;

— prin îmbunătățirea infrastructurii imateriale (promovarea generală a științei, investiții în cercetare și proiecte de dezvoltare, circulația de patente etc.) ;

— prin creșterea forței productive a muncii omenești (sistemul de educație generală, sistemul de pregătire profesională, programe de perfecționare și recalificare etc.) ;

— prin achitarea costurilor secundare sociale și reale ale producției private (ajutor de șomaj ; asistență socială ; daune aduse mediului înconjurător).

În timp ce îmbunătățirea pozițiilor pe piața internațională, cererea statului de bunuri de întrebuințare neproductive și măsurile de dirijare a capitalului oferă sau îmbunătățesc șansele de investiție, la celelalte măsuri (exceptînd ultima menționată) aceasta este, ce-i drept, un efect însoțitor, dar scopul este aici creșterea productivității muncii și, cu aceasta, a „valorii de întrebuințare“ a capitalului (prin punerea la dispoziție a bunurilor de întrebuințare colective și calificarea forței de muncă).

Sistemul de legitimare

Odată cu slăbirea funcțiilor pieței și cu efectele secundare disfuncționale a'e acestui mecanism de conducere, se destramă și ideologia burgheză de bază a schimbului echitabil. Recuplarea sistemului economic la cel politic, care repolitizează într-un anumit fel relațiile de producție, creează, pe de altă parte, o trebuință crescîndă de legitimare : aparatul de stat, care nu mai asigură doar — ca în capitalismul liberal — condițiile generale

ale producţiei, în sensul de premise de stabilitate a procesului de reproducţie, ci intervine cu iniţiative în aceasta, trebuie, la fel ca statul precapitalist, să fie legitimat, fără ca acum să existe posibilitatea de a reveni la situaţii ale tradiţiei, subminate în cursul evoluţiei capitalismului şi uzate. Prin sistemele de valori universaliste ale ideologiei burgheze au devenit generale, în afară de acestea, drepturile cetăţeneşti, între care drepturile de participare la alegerile politice. De aceea, procurarea legitimării poate deveni doar în împrejurări extraordinare şi în mod tranzitoriu independentă de mecanismul alegerilor generale. Problema care apare cu aceasta este soluţionată prin sistemul democraţiei formale. Participarea cetăţenilor la procesele de formare a voinţei, deci democraţia materială, ar trebui să conştientizeze contradicţia dintre producţia socializată administrativ şi o însuşire şi folosire a plusvalorii, care este, la fel ca înainte, privată. Pentru a sustrage tematizării această contradicţie, sistemul administrativ trebuie să fie suficient de autonom faţă de formarea voinţei legitimatoare.

Alcătuirea mecanismelor şi procedurilor formal-democratice face posibil ca deciziile administraţiei să fie luate în mare măsură independent de anumite motive ale cetăţenilor. Aceasta se întîmplă printr-un proces de legitimare care procură motive generalizate, adică loialitate a maselor, difuză în conţinut, dar evită participarea[49]. Transformarea structurală a sferei publice burgheze creează pentru mecanismele şi procedurile formal-democratice condiţii de aplicare în care cetăţenii ocupă în mijlocul unei societăţi, politică în sine, statutul de cetăţeni pasivi cu dreptul de a refuza aclamarea[50]. Decizia privat-autonomă referitoare la investiţii îşi află complementul necesar în privatismul cetăţenesc al sferei publice a cetăţenilor.

În sfera publică structural depolitizată trebuinţa de legitimare se restrînge la două nevoi reziduale. Privatismul cetăţenesc, adică abstinenţă politică în legătură cu orientarea carierei, a timpului liber şi a consumului (vezi mai jos p. 321 şi urm.) încurajează aşteptarea de gratificaţii compensatoare adecvate sistemului (sub formă de bani, timp liber şi siguranţă). De aceasta ţine seama o programatică a compensaţiilor de asistenţă socială a statului, care cuprinde şi părţi componente ale unei ideologii a performanţei transmise sistemului educativ [51]. Apoi depolitizarea structurală însăşi pretinde o justificare. La aceasta servesc fie teoriile democratice ale elitelor, care apelează la Schumpeter şi Max Weber [52], fie teoriile tehnocratice ale sistemelor, ce-şi trag rădăcinile din instituţionalismul anilor douăzeci [53]. În istoria ştiinţei sociale burgheze aceste teorii îndeplinesc astăzi o funcţie asemănătoare cu cea pe care a avut-o în fazele anterioare ale dezvoltării capitaliste teoria clasică a economiei politice, care a sugerat „caracterul natural“ al societăţii bazate pe economia capitalistă.

Structura de clasă

În timp ce în societăţile tradiţionale forma politică a relaţiilor de producţie permitea o identificare lipsită de dificultăţi a grupurilor dominante, în capitalismul liberal dominaţia manifestă a fost înlocuită cu puterea politică anonimă a subiecţilor de drept privat (în crizele sociale provocate de crizele economice aceştia redobîndesc, fireşte, înfăţişarea identificabilă a unui oponent politic, după cum ne arată fronturile mişcării muncitoreşti europene). Ce-i drept, acum, în capitalismul organizat, relaţiile de producţie se repolitizează în oarecare măsură ; prin aceasta însă nu se restabileşte forma politică a relaţiei de clasă. Anonimizarea politică a dominaţiei de clasă este mai curînd depăşită de o anonimizare socială. Astfel, structurile capitalismului tîrziu pot fi înţelese ca forme de reacţie împotriva crizei endemice. Pentru respingerea crizei sistemului, societăţile capitalist-tîrzii dirijează toate forţele social-integrative înspre locul conflictului probabil, spre a-l menţine cît mai eficient în latenţă [54] ; concomitent, ele satisfac prin aceasta revendicările politice ale partidelor muncitorești reformiste [55].

În acest context, structura cvasipolitică a salariului — care depinde de tratativele dintre organizațiile întreprinzătorilor și organizațiile sindicale — joacă istoricește un rol crucial. „Formarea prețului prin putere“ (W. Hofmann), care înlocuiește pe piețele oligopoliste concurența prețurilor, își află pandantul pe piața muncii ; precum marile concerne controlează într-un mod cvasiadministrativ dinamica prețurilor pe piețele lor de desfacere, tot astfel obțin, pe de altă parte, compromisuri cvasipolitice referitoare la dinamica salariilor, cu oponenții lor sindicali. În ramurile industriale capitale pentru dezvoltarea economică, ale sectoarelor monopolist și public, marfa forță de muncă capătă un preț „politic“. „Partenerii tarifari“ găsesc o largă zonă de compromis, deoarece costurile factoriale ridicate pot fi trecute asupra prețurilor, iar revendicările față de stat (vizînd creșterea productivității muncii, calificarea forței de muncă și îmbunătățirea situației sociale a muncitorilor) converg pe termen mediu [56]. Sectorul monopolist poate oarecum externaliza conflictul de clasă. Consecințele acestei imunizări a zonei conflictuale inițiale sînt : a) evoluții disparitare ale salariilor și/sau o ascuțire a luptelor tarifare în serviciile publice [57], b) o inflație de durată cu o redistribuire temporară corespunzătoare a veniturilor în defavoarea liber-profesioniștilor neorganizați și a altor grupuri marginale, c) o criză de durată a finanțelor de stat, însoțită de sărăcie publică, adică pauperizarea sistemului public al transporturilor, învățămîntului, construcțiilor de locuințe și de ocrotire a sănătății și d) o echilibrare insuficientă a dezvoltărilor economice disproporționale atît sectorial (agricultura), cît și regional (ținuturi marginale) [58].

În deceniile care au urmat celui de-al doilea război mondial în țările capitaliste cele mai evoluate s-a izbutit menținerea în stare latentă a conflictului de clasă în domeniile sale fundamentale (în pofida evenimentelor din mai de la Paris), prelungirea vremelnică a ciclului conjunctural şi transformarea seriilor periodice ale devalorizării capitalului într-o criză inflaţionistă de durată cu fluctuaţii conjuncturale atenuate şi, în sfîrşit, filtrarea desfăşurată a efectelor disfuncţionale secundare ale crizei economice puse sub control şi dispersarea lor asupra cvasigrupurilor (ca de exemplu consumatori, elevi şi părinţi ai acestora, participanţi la circulaţie, bolnavi, vîrstnici etc.) sau a grupurilor naturale cu grad redus de organizare. Prin aceasta, identitatea socială a claselor a fost dizolvată, iar conştiinţa de clasă, fragmentată. Compromisul de clasă inclus în structura capitalismului tîrziu îi face (aproape) pe toţi participanţi şi afectaţi în una şi aceeaşi persoană ; la repartiţia inegală, evidentă (şi crescîndă) a valorilor de avere şi a puterii este desigur bine să se deosebească cine aparţine mai mult unora decît celorlalţi.

Problema dacă şi în condiţiile date cum s-a transformat, prin compromisuri de clasă, structura de clasă constituită în capitalismul liberal şi cu aceasta principiul de organizare socială nu poate fi cercetată din punct de vedere al rolului pe care îl joacă în planul sistemului social principiul neîndestulării şi mecanismul banilor[59]. Căci monetizarea proprietăţii funciare şi a muncii care a avut loc în capitalism şi „monetizarea progresivă (în continuare) a valorilor de întrebuinţare şi a sferelor vieţii, care pînă acum au fost închise formei băneşti“ nu sînt indicatori concludenţi pentru faptul că schimbul a rămas mediul de conducere dominant al relaţiilor sociale[60]. Pretenţiile promovate politic asupra valorilor de întrebuinţare se sustrag — chiar şi dacă sînt satisfăcute cu gratificaţii compensatoare monetare — formei de marfă. Decisiv pentru structura de clasă este dacă venitul real al celor ce muncesc în mod dependent este, la fel ca şi înainte, bazat pe un raport de schimb sau dacă producţia şi însuşirea plusvalorii, în loc să depindă doar de mecanismul pieţei, sînt limitate şi modificate de relaţiile politice de putere. O teorie a capitalismului tîrziu trebuie să încerce elucidarea următoarelor întrebări:

Mai întîi:

— Oferă structurile capitalismului tîrziu spaţiu pentru o autodepăşire evolutivă a contradicţiei unei producţii socializate pentru scopuri negeneralizabile?

— Dacă da, atunci ce dinamică a dezvoltării conduce în această direcţie?

— Dacă nu, atunci care sînt tendinţele de criză în care se manifestă antagonismele de clasă temporar refulate, dar nesoluţionate?

Apoi:

— Sînt structurile capitalismului tîrziu suficiente pentru a redresa pe durată criza economică?

— Dacă nu, atunci duce criza economică — precum se aştepta Marx — prin criza socială la cea politică, cu alte cuvinte: poate să existe la scară mondială o luptă de clasă revoluţionară?

— Dacă nu, încotro este deplasată criza economică?

În sfîrşit:

— Îşi menţine criza deplasată forma unei crize a sistemului sau trebuie să luăm în considerare diferite tendinţe de criză care conlucrează?

— În ipoteza cazului din urmă, care tendinţe de criză se convertesc la care grupuri sociale în comportamente deviante?

— Permite potenţialul anom, care este de aşteptat, acţiunea politică orientată spre un scop sau duce mai degrabă la disfuncţionalizarea neorientată a sistemelor parţiale?

În momentul de faţă nu văd nici o posibilitate de a decide cu argumente concludente în problema şanselor de autotransfomare a capitalismului tîrziu. Dar nu exclud posibilitatea ca criza economică să fie pusă durabil sub control, deşi numai în sensul că imperativele contradictorii ale con-

CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ducerii, care se impun în constrîngerea de valorificare a capitalului, produc o serie de alte tendințe de criză. Tendința persistentă de perturbare a creșterii capitaliste poate fi prelucrată administrativ și deplasată treptat, prin intermediul sistemului politic, în sistemul socio-cultural. Cred că astfel contradicția unei producții socializate pentru scopuri particulare capătă din nou nemijlocit o formă politică — desigur nu cea a luptei politice de clasă. Deoarece în capitalismul tîrziu politica se desfășoară pe baza crizei controlate și refulate a sistemului, în condițiile unei conștiințe de clasă fragmentate și ale unor coaliții nestabile se permanentizează confruntări care pot să schimbe termenii compromisului între clase. Depinde de constelații faptice de putere dacă și în ce măsură este atenuată structura de clasă și afectată contradicția întemeiată pe însuși principiul de organizare capitalistă.

Întîi de toate vreau să alcătuiesc o clasificare abstractă a tendințelor de criză *posibile* în capitalismul tîrziu.

2. Probleme-efect ale creșterii în capitalismul tîrziu

Procesele de creștere rapidă a societăților capitalist-tîrzii au confruntat sistemul societății mondiale cu probleme care nu se lasă înțelese ca fenomene de criză specifice sistemului, cu toate că posibilitățile de controlare a crizei sînt limitate într-un mod specific sistemului. Mă gîndesc aici la perturbarea echilibrului ecologic, la lezarea cerințelor de consistență a sistemului de personalitate (înstrăinare) și la împovărarea explozivă a relațiilor internaționale. Odată cu complicarea sa, sistemul societății mondiale își deplasează granițele în mediile sale înconjurătoare într-atît, încît se lovește de limitele capacității atît a naturii exterioare, cît și a celei interioare. Echilibrele ecologice desemnează o limită absolută a creșterii ; echilibrele antropologice, mai puțin evidente, desemnează o limită care poate fi depășită numai cu prețul unei transformări a identității socio-culturale a sistemelor sociale. În sfîrşit, periclitarea autodestructivă a echilibrului internaţional este o consecinţă a creşterii forţelor de producţie utilizabile în mod destructiv.

Balanţa ecologică

Dacă creşterea abstract-economică poate fi redusă la întrebuinţarea informată tehnic a unei cantităţi mai mari de energie pentru creşterea productivităţii muncii omeneşti, atunci formaţiunea socială capitalistă se distinge prin aceea că a rezolvat într-un mod impresionant problema creşterii economice. Fără îndoială că odată cu acumularea capitalului, creşterea economică a fost instituţionalizată în mod istorico-natural, aşa încît nu există vreo opţiune pentru conducerea conştientă a acestui proces. Imperativele de creştere urmate cu precădere de capitalism au dobîndit între timp, prin concurenţa sistemelor şi difuziunea mondială atotcuprinzătoare (în pofida stagnării sau chiar a tendinţelor recurente din unele ţări ale lumii a treia)[61], valabilitate globală.

Mecanismele instituite ale creşterii constrîng la creşterea populaţiei şi mărirea producţiei pe plan mondial. Trebuinţei economice a unei populaţii în creştere şi a exploatării productive crescînde a naturii i se opun ca măsuri-limită materiale : pe de o parte, resursele finite (suprafaţa pămîntului cultivabil şi locuibil, cît şi apa potabilă şi hrana ; în afară de aceasta, materii prime neregenerabile ; minereuri, combustibil etc.), pe de altă parte, sisteme ecologice neînlocuibile, care absorb substanţe nocive, ca reziduuri radioactive, bioxid de carbon sau căldură disipată. Desigur că evaluările întreprinse de Forrester şi de alţii[61a], cu privire la limitele creşterii exponenţiale a populaţiei, producţiei industriale, exploatării resurselor naturale şi a poluării mediului înconjurător, au încă un suport destul de şubred. Mecanismele creşterii populaţiei sînt tot atît de puţin cunoscute ca şi limitele maxime ale capacităţii de absorbţie a pămîntului, chiar şi numai pentru substanţele nocive cele mai importante. În afară de aceasta, nu putem prevedea în mod suficient dezvoltarea tehnologică pentru a şti care materii prime pot fi în viitor înlocuite tehnic sau care pot fi reciclate.

Cu toate acestea, şi presupunerilor optimiste le poate fi indicată (chiar dacă deocamdată nu şi determinată precis) o barieră absolută a creşterii, anume bariera încărcării termale a mediului înconjurător dependentă de consumul de energie [62]. Dacă creşterea economică este în mod necesar cuplată cu un consum crescînd de energie şi dacă toată energia naturală transformată în energie utilizabilă din punct de vedere economic — şi anume, întregul conţinut de energie al acesteia şi nu numai partea care se pierde la transport şi transformare — este în cele din urmă pusă în libertate sub formă de căldură, atunci consumul de energie în creştere trebuie să aibă în timp, ca efect, o încălzire globală. La rîndul ei, stabilirea perioadelor critice nu este simplă din punct de vedere empiric, deoarece trebuie să determinăm consumul de energie în raport cu creşterea economică şi influenţa consumului de energie asupra climei (potrivit nivelului actual al cunoaşterii rezultă un interval de timp critic de aproximativ 75—150 de ani). Oricum, aceste consideraţii indică faptul că o creştere exponenţială a populaţiei şi a producţiei, deci extinderea controlului asupra naturii exterioare, trebuie într-o zi să se lovească de limite ale capacităţii biologice a mediului înconjurător.

Aceasta este în mod nespecific valabil pentru toate sistemele sociale complexe. Specifice sistemului sînt posibilităţile de a preveni ameninţările ecologice. Societăţile capitaliste nu se pot conduce după imperativele de limitare a creşterii fără abandonarea principiului lor de organizare, deoarece adaptarea creşterii capitaliste istorico-naturale la o creştere calitativă reclamă o planificare orientată spre valori de întrebuinţare. În orice caz, dezvoltarea forţelor de producţie nu poate fi decuplată de imperativele producerii de valori de schimb fără o abatere de la logica sistemului.

Integrarea naturii interioare nu se lovește, precum procesul de socializare a naturii exterioare, de limite absolute. În timp ce perturbarea echilibrului ecologic indică gradul de exploatare a resurselor naturale, nu există indicii univoce pentru limitele capacității sistemelor de personalitate. Mă îndoiesc că în general ceva de felul constantelor psihologice ale naturii umane, care limitează procesul de socializare înspre interior, se lasă identificat. O limitare văd desigur în modul de socializare, prin care sistemele sociale și-au produs pînă acum motivațiile acțiunii. Fenomenul de socializare se desfășoară în structuri ale intersubiectivității produse de limbă și determină o organizare a comportamentului care este legată de norme ce au nevoie de justificare, ca și de sisteme de interpretare ce garantează identitatea. Această organizare comunicativă a comportamentului poate deveni un obstacol pentru sistemele care iau decizii de mare complexitate. Ca și în sistemele izolate, și la nivelul sistemului social capacitatea de conducere crește, după toate probabilitățile, în măsura independenței funcționale a instanțelor de decizie în raport cu motivația membrilor. În sistemele cu complexitate proprie mare, alegerea și realizarea scopurilor de organizare trebuie să devină interdependente de furnizarea de motive circumscrise îngust ; pentru aceasta servește producerea dispoziției generalizate de adeziune (care în sistemele politice are forma loialității de masă). Atîta timp cît avem de-a face cu o formă de socializare care include natura interioară într-o organizare comunicativă a comportamentului, nu este imaginabilă nici o legitimare a normelor de acțiune care să asigure chiar și numai o acceptare aproape lipsită de motive a deciziilor : motivul dispoziției spre conformare cu o putere de decizie încă nedefinită în ce privește conținutul este așteptarea că aceasta va fi exercitată în concordanță cu normele legitime ale acțiunii. „Ultimul“ motiv al dispoziției de obediență este convingerea că în caz de îndoială mă pot lăsa convins discursiv [63]. Acest obstacol, ridicat odată cu nevoia de legitimare a normelor şi dependenţa motivaţiei de interpretări convingătoare, poate fi biruit numai dacă procurarea de motive este înlocuită cu o structură a acţiunii comunicative: forma socializării şi, cu ea, însăşi identitatea sistemelor socio-culturale ar trebui să se transforme. Numai cînd motivele acţiunii n-ar mai trece prin norme care au nevoie de justificare şi structurile de personalitate n-ar trebui să-şi afle unitatea în sistemele de interpretare ce garantează identitatea, acceptarea lipsită de motive a deciziilor ar putea deveni o problemă de ireproşabilă rutină [64], deci dispoziţia de conformare ar putea fi produsă în proporţia dorită. (Asupra întrebării dacă în societăţile capitaliste tîrzii gradul de complexitate proprie atins între timp constrînge la dizolvarea organizării comunicative a comportamentului revin în partea a treia.)

Balanţa internaţională

Pe un alt plan se situează pericolele autodistrugerii sistemului mondial prin folosirea armelor termonucleare. Potenţialul de distrugere acumulat este o consecinţă a gradului înalt de dezvoltare a forţelor de producţie, care datorită bazelor lor tehnic neutre pot lua şi forma de forţe destructive (şi au luat-o ca urmare a caracterului istorico-natural al relaţiilor internaţionale). În sistemele militare de acţiune, părţile se obiectivează reciproc sub aspectul naturii exterioare: în lupta organizată pe viaţă şi pe moarte, distrugerea fizică a adversarului este *ultima ratio*. Azi, acestor sisteme le stă pentru prima dată la dispoziţie un potenţial tehnic care aduce deteriorarea foarte periculoasă a substratului natural al societăţii mondiale în raza de acţiune a realizabilului. Acum relaţiile internaţionale stau sub imperativul istoriceşte nou al autolimitării [65]. Aceasta este în mod nespecific valabil pentru toate sistemele sociale foarte militarizate, dar din nou posibilităţile de a prelucra această problemă sînt limitate într-un mod specific sistemului. Ce-i drept, dezarmarea efectivă nu este probabilă dacă se iau în considerare forţele motrice ale societăţilor capitaliste şi postcapitaliste bazate pe împărţirea în clase ; totuşi, „reglarea competiţiei înarmărilor nu este *a limine* incompatibilă cu structura societăţilor capitaliste tîrzii, în caz că s-ar reuşi o echilibrare a efectului de capacitate a cererii statului după bunuri de consum neproductive printr-o mărire a valorii de întrebuinţare a capitalului.

3. O clasificare a tendinţelor de criză posibile

Lăsăm primejdiile globale — care sînt *fenomene-efect ale creşterii capitaliste* — în afara discuţiei şi ne mărginim la *tendinţele de criză specifice sistemului.* Crize pot apărea în diferite locuri ; la fel de diferite sînt formele de apariţie în care se impune o tendinţă de criză pînă la erupţia politică, adică pînă la delegitimarea sistemului politic existent. Am în vedere patru tendinţe de criză posibile (a se vedea tabelul).

Tendinţe de criză economică

Sistemul economic necesită un input de muncă şi capital ; output-ul constă în valori consumabile care sînt repartizate în timp păturilor sociale după cantitate şi calitate. O criză care provine dintr-un input insuficient este netipică pentru modul de producţie capitalist. Perturbările capitalismului liberal au fost crize output care prin ciclul crizei au pus mereu sub semnul întrebării repartiţia valorilor conformă sistemului.

Locul apariţiei	**Criza sistemului**	**Criza de identitate**
sistemul economic	criză economică	—
sistemul politic	criză de raţionalitate	criză de legitimare
sistemul socio-cultural	—	criză de motivaţie

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Se numesc „conforme sistemului“ toate modelele distribuirii sarcinilor şi gratificaţiilor compensatoare admise în spaţiul de joc al variaţiei sistemului legitimator de valori. Dacă tendinţele de criză economică persistă, înseamnă că acţiunile statului care intervin în procesul de valorificare se supun, nu mai puţin decît fenomenele de schimb, legilor economice ce acţionează spontan şi astfel sînt subordonate logicii crizei economice, aşa cum aceasta este exprimată în legea tendinţei de scădere a ratei profitului. Potrivit acestei teze, statul promovează continuarea politicii capitalului cu alte mijloace[65a]. Formele de apariţie schimbate (ca, de exemplu, criza finanţelor statului, inflaţia de durată, disparităţi crescînde între sărăcia publică şi bogăţia privată etc.) se explică prin faptul că autoreglarea procesului de valorificare trece acum şi prin puterea legitimă ca mediu de conducere. Deoarece însă tendinţa spre criză este la fel ca şi înainte determinată de legea valorii, adică de asimetria obţinută prin constrîngere în mod structural în schimbul muncă salariată contra capital, activitatea de stat nu poate compensa tendinţa de scădere a ratei profitului, ci poate eventual să o mijlocească, adică să o realizeze cu mijloace politice. De aceea şi tendinţa de criză economică se va şi impune trecînd prin criza socială şi va duce la lupte politice în care contradicţia de clasă dintre posesorii de capital şi masele dependente de salariu va deveni din nou manifestă. Potrivit unei alte versiuni, aparatul de stat nu se supune în mod istorico-natural logicii legii valorii, ci ţine conştient seama de interesele capitaliştilor monopolişti uniţi. Această teorie a agenturii confecţionată pentru capitalismul tîrziu concepe statul nu ca un organ orb al procesului de valorificare, ci ca un puternic capitalist colectiv, care face din acumularea capitalului conţinutul planificării politice.

Tendinţe de criză politică

Sistemul politic necesită un input de loialitate de masă pe cît posibil difuză ; output-ul constă în deciziile administrative impuse în mod suveran. Crizele output au forma *crizei de raţionalitate* : sistemul administrativ nu reuşeşte să facă compatibile şi să îndeplinească imperativele de conducere pe care le primeşte de la sistemul economic. Crizele input au forma *crizei de legitimare* : sistemul legitimator nu reuşeşte să menţină nivelul necesar de loialitate de masă în îndeplinirea imperativelor de conducere a sistemului economic pe care le-a preluat. Deşi ambele tendinţe de criză apar în sistemul politic, ele se deosebesc prin forma apariţiei. Criza de raţionalitate este o criză sistemică deplasată, care, la fel ca şi criza economică, exprimă contradicţia unei producţii socializate pentru interese negeneralizabile drept contradicţie a imperativelor de conducere. Tendinţa de criză se preschimbă în privare de legitimare trecînd printr-o dezorganizare a aparatului de stat. Dimpotrivă, criza de legitimare este în mod nemijlocit o criză de identitate ; ea nu urmează calea ce trece printr-o periclitare a integrării, ci rezultă din aceea că îndeplinirea sarcinilor de plan ale statului pune sub semnul întrebării structura sferei publice depolitizate şi, cu aceasta, asigurarea formal-democratică a dispunerii privat-autonome asupra mijloacelor de producţie.

Despre o criză de raţionalitate în sensul strict al cuvîntului se poate vorbi numai cînd aceasta preia locul crizei economice. Logica problemelor de valorificare nu se reflectă atunci doar într-un alt mediu de conducere, tocmai cel al puterii legitime, ci mai degrabă se transformă însăşi logica crizei, prin deplasarea imperativelor de conducere contradictorii de la mişcarea pieţei înspre sistemul administrativ. Această afirmaţie este susţinută în două versiuni. Prima versiune se referă la cunoscuta teză a anarhiei producţiei de mărfuri, fixată în mişcarea pieţei[66]. În capitalismul tîrziu creşte, pe de o parte, trebuinţa planificării administrative pentru a asigura valorificarea capitalului, în timp ce dispunerea privat autonomă asupra mijloacelor de producţie reclamă, pe de altă parte, o limitare a intervenţiilor statului şi interzice o coordonare planificată a intereselor capitaliste individuale contradictorii. O altă versiune a fost dezvoltată de Offe[67]. Întrucît compensează slăbiciunile unui sistem economic care se blochează și preia sarcinile complementare pieței, statul este constrîns de logica mijloacelor sale de conducere să admită mereu mai multe elemente străine de sistem. În domeniul condus administrativ nu pot fi preluate și controlate problemele sistemului economic condus prin imperative de valorificare, fără ca orientările străine de sistem să se extindă.

Deficitul de raționalitate al administrației publice înseamnă că, în condiții marginale date, aparatul de stat nu poate produce performanțe de conducere pozitive suficiente pentru sistemul economic; deficitul de legitimare înseamnă că prin mijloace administrative nu se pot menține sau produce în măsura necesară structuri normative eficiente în legitimare. Sistemul politic și-a deplasat în cursul dezvoltării capitaliste limitele nu numai în sistemul economic, ci și în cel socio-cultural. Prin aceea că raționalitatea de organizare se extinde, tradițiile culturale se rătăcesc și se sleiesc; starea tradiției înseși se sustrage intervenției administrative — tradiții importante pentru legitimare nu se lasă regenerate administrativ. Dincolo de aceasta, controlul administrativ al materiilor culturale prezintă efectul secundar că conținuturi de idei și norme legate de tradiție, care pînă acum au aparținut condițiilor *marginale* ale sistemului politic, sînt tematizate public: prin aceasta se lărgește domeniul formării discursive a voinței, un eveniment care zguduie structurile relevante pentru stabilitate ale unei sfere publice depolitizate.

Tendințe de criză socio-culturală

Sistemul socio-cultural își procură input-ul din sistemul economic cît și din cel politic: bunuri și prestări de servicii care pot fi cumpărate sau cerute colectiv, acte juridice și administrative, siguranța publică și socială etc. Crizele output ale celorlalte două sisteme sînt concomitent perturbări input ale sistemului socio-cultural, care se transformă în privare de legitimare. Tendințele de criză menționate pînă aici pot să izbucnească numai trecînd prin sistemul socio-cultural. Căci integrarea socială a unei societăți este dependentă de output-ul sistemului și anume : direct de motivațiile pe care le procură sistemului politic în forma legitimării și mijlocit și de motivațiile de performanță pe care le procură sistemului educativ și ocupațional. Deoarece sistemul socio-cultural nu-și organizează (ca și sistemul economic) singur input-ul, nu poate exista o criză input (cauzată socio-cultural). Crizele care apar în acest loc sînt întotdeauna crize output. Trebuie să contăm pe tendințe de criză culturală atunci cînd structurile normative se transformă conform logicii inerente lor, astfel încît complementaritatea între pretențiile aparatului de stat și ale sistemului ocupațional, pe de o parte, și trebuințele interpretate și așteptările legitime ale membrilor societății, pe de altă parte, este perturbată. În timp ce crizele de legitimare se reduc la aceea că prin transformări în sistemul politic (chiar la structuri normative neschimbate) apare o trebuință de legitimare cu care procurarea de legitimare nu ține pasul, crizele motivației apar ca urmare a transformărilor în însuși sistemul socio-cultural.

În capitalismul tîrziu se conturează astfel de tendințe atît pe planul tradiției culturale (sisteme morale, tablouri ale lumii) cît și pe planul transformării structurale a sistemului de educație (școală și familie, mass-media). Astfel, stabilitatea tradiției din care au viețuit în capitalismul liberal statul și sistemul muncii sociale este epuizată (demascare a umpluturilor tradiționaliste) ; și părți componente de bază ale ideologiei burgheze devin problematice (periclitarea privatismului cetățenesc și familial-profesional). Părțile componente reziduale ale ideologiilor burgheze (încrederea în știință, arta postauratică și sistemele de valori universale) formează, pe de altă parte, cadrul normativ care este disfuncțional ; capitalismul tîrziu produce trebuințe „noi“, pe care nu le poate satisface [67a].

Rezumatul nostru abstract despre tendințele de criză *posibile* în capitalismul tîrziu servește unor scopuri analitice ; eu susțin că societățile capitaliste tîrzii, cu condiția să nu fi depășit nicidecum predispoziția la criză inerentă capitalismului, sînt periclitate de cel puțin una dintre tendințele de criză posibile. Contradicția fundamentală a sistemului capitalist duce la aceea că *ceteris paribus* fie

— sistemul economic nu produce măsura necesară de valori consumabile, fie

— sistemul administrativ nu produce măsura necesară de decizii raționale, fie

— sistemul legitimator nu procură măsura necesară de motivații generalizate, fie

— sistemul socio-cultural nu generează măsura necesară de sens ce motivează acțiunea.

Expresia „măsura necesară“ se referă la mărimea, calitatea și dimensiunea temporală a performanțelor de sistem din momentul respectiv (valoarea, decizia administrativă, legitimarea și sensul), din care sînt excluse relațiile substitutive dintre dimensiunile particulare ale aceleiași performanțe de sistem și dintre diferitele performanțe de sistem între ele.

Dacă performanțele sistemelor parțiale se operaționalizează și izolează satisfăcător și dacă trebuința critică de performanțe de sistem se lasă specificată satisfăcător este o altă întrebare. Această problemă poate fi, din motive pragmatice, greu de soluționat ; insolubilă este din motive principiale, dar numai atunci cînd nu se reușește fixarea nivelelor de dezvoltare în cadrul unei teorii a evoluției sociale și, pe această cale, a granițelor ce asigură identitatea variației stărilor imperative ale unui sistem social [68].

Desigur că aceleași macrofenomene pot fi expresia unor tendințe de criză diferite ; fiecare argument al crizei este — dacă este just — o explicație suficientă pentru un caz posibil de criză : dar în explicarea cazurilor reale de criză mai multe argumente se pot completa unele pe altele. Completitudine analitică susțin numai pentru tendințele de criză și firește nu pentru lista argumentelor explicative, pe care aș dori s-o discut pe scurt în cele ce urmează :

Tendințe de criză	*Propuneri de explicare*
criza economică :	a) aparatul de stat ca organ executiv istorico-natural al legii valorii ; b) aparatul de stat ca agent planificator al „capitalismului monopolist“ unificat.
criza de raționalitate :	distrugerea raționalității administrative prin c) interese individuale capitaliste opuse ; d) producerea de structuri străine sistemului, necesară stabilității.
criza de legitimare :	e) limite sistematice și f) efecte secundare neintenționate (politizare(; intervenții de natură administrativă în transmiterea valorilor culturale.
criza de motivație :	g) eroziunea tradițiilor importante pentru stabilitate ; h) suprasolicitarea prin sisteme de valori universaliste (trebuințe „noi“).

4. Cu privire la teoreme ale crizei economice

Nici în capitalismul liberal piața nu a preluat singură funcțiile socializării în sensul integrării sociale ; relația de clasă a putut lua forma nepo-

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

litică a relației dintre muncă salariată și capital numai în condițiile în care premisele generale de stabilitate a producției capitaliste sînt îndeplinite prin stat. Numai funcțiile statului, care întregesc funcțiile pieței, dar nu sînt supuse mecanismului pieței, fac posibilă dominația exercitată nepolitic prin însușirea privată a plusvalorii produse social. Formarea capitalului are loc în mediul concurenței (aproape) nelimitate a capitalurilor individuale, în timp ce condițiile marginale ale acestei concurențe sau bazele sociale ale producției de plusvaloare nu pot fi produse doar cu mijloace capitaliste. De aceea e nevoie de stat, care, ca necapitalist, se opune irezistibil capitalurilor individuale pentru a impune în mod suplinitor „voința capitalistă generală", ce nu se poate forma în sfera concurențială. Luînd în considerare mijloacele sale necapitaliste, statul *limitează* producția capitalistă ; luînd în considerare funcția sa, statul *servește* menținerii stabilității acesteia ; numai în măsura în care statul *întregește* economia, poate fi el *instrumental* pentru ea [69].

Această concepție este valabilă și pentru aparatul de stat în capitalismul tîrziu [70]. Astăzi, ce-i drept, statul nu se mai poate mărgini la satisfacerea condițiilor generale ale producției — astfel sună teza —, ci trebuie el însuși *să intervină în procesul de producție*, anume să creeze posibilități de valorificare pentru capitalul neutilizat, să îmbunătățească valoarea de întrebuințare a capitalului, să amortizeze costurile externalizate și costurile secundare ale producției capitaliste, să echilibreze disproporționalitățile care frînează creșterea, să regleze întregul circuit economic prin politica socială, financiară și de conjunctură etc. ; dar intervențiile statului sînt, la fel ca înainte, performanțe de valorificare instrumentală ale unui necapitalist, care impune suplinitor voința general-capitalistă.

Potrivit *poziției ortodoxe*, și statul capitalist tîrziu rămîne un „capitalist general ideal" (Engels) în măsura în care în nici un caz nu pune capăt caracterului istorico-natural al producției anarhice de mărfuri ; el limitează producţia capitalistă, dar nu o domină în sensul unei instanţe de planificare general-capitaliste. Fireşte că statul intervenţionist este, spre deosebire de cel liberal, atras în procesul producţiei ; de aceea nu numai că asigură condiţiile generale ale producţiei, ci devine el însuşi un fel de organ executiv al legii valorii. Activitatea de stat nu pune capăt acţiunii spontane a legii valorii ; deoarece mai degrabă se supune acesteia, acţiunea administrativă trebuie să adîncească într-o perspectivă îndepărtată criza economică [71]. Chiar şi lupta de clasă, care, după cum a arătat Marx cu referire la legislaţia contemporană de protecţie a muncii din Anglia, poate să ducă la reglementări legale în sistemul muncitorilor salariaţi, rămîne „moment al mişcării capitalului“ [72].

Substituirea funcţiilor pieţei prin funcţii ale statului nu modifică caracterul inconştient al procesului economic general. Aceasta este vizibil la graniţele spaţiului de joc al manipulării de către stat ; statul nici nu poate să intervină substanţial în structura proprietăţii, fără să provoace o „grevă a investiţiilor“, nici nu reuşeşte să evite pe termen lung perturbări ciclice ale procesului de acumulare, deci tendinţele de stagnare produse endogen, sau măcar să controleze eficient substitutele crizei, adică deficitele economice ale bugetelor publice şi inflaţia.

Obiecţia generală împotriva acestei concepţii constă în aceea că întrebarea, la care se poate răspunde doar empiric, dacă şi, în cazul dat, cum s-a transformat structura socială, nu poate fi decisă în prealabil pe plan analitic. Absolutizarea strategiei conceptuale a teoriei valorii sustrage teoria economică a crizei unei posibile verificări empirice. Şi Marx şi-a putut motiva pretenţia de a cuprinde cu o analiză economică a legilor de mişcare ale formării capitalului modelul de dezvoltare prin crize a întregului sistem social de stat, numai prin aceea că exercitarea dominaţiei de clasă a luat forma nepolitică a schimbului muncii salariate pentru capital. Această constelaţie

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

puţin probabilă s-a schimbat însă de cînd funcţiile social-integrative ale menţinerii dominaţiei legitime nu mai pot fi îndeplinite prin funcţiile de integrare în sistem ale pieţei şi prin stabilităţile perimate ale tradiţiei de provenienţă precapitalistă, ci, la rîndul lor, trec asupra sistemului politic. Deoarece activitatea de stat urmează scopul declarat al unei conduceri a sistemului ce evită criza şi, ca urmare, relaţia dintre clase pierde forma sa politică, structura de clasă *trebuie* afirmată în lupta pentru repartiţia, nemijlocită administrativ, a creşterii produsului social. De aceea structura de clasă *poate fi* acum influenţată direct şi de confruntările politice. În aceste împrejurări, procesele economice nu se mai lasă concepute imanent, ca mişcările unui sistem economic autoreglat. Legea valorii putea exprima caracterul dublu al procesului de schimb (ca procese de conducere şi de exploatare) numai cu condiţia, aproape împlinită în capitalismul liberal, ca dominaţia de clasă să fie exercitată nepolitic. Cum şi în ce măsură este exercitată puterea asupra proceselor economice şi asigurată exploatarea depinde însă în prezent de constelaţiile concrete de putere, care nu mai sînt *decise în prealabil* de un mecanism eficient din punct de vedere autonom al pieţei muncii. Astăzi statul trebuie să îndeplinească funcţii care nu pot fi explicate prin raportare la premisele de existenţă ale modului de producţie, nici nu pot fi deduse din mişcarea imanentă a capitalului. Această mişcare nu se mai desfăşoară prin mecanismul pieţei ce poate fi înţeles prin teoria valorii, ci este o rezultantă a unor forţe motrice economiceşte încă eficiente şi al unei contraconduceri politice, în care se exprimă o *deplasare a relaţiilor de producţie.*

Pentru a putea cuprinde mai precis această deplasare, consider că nu este lipsită de sens distingerea a patru categorii de activtăţi de stat, în măsura în care aceasta se referă la imperative ale sistemului economic.

— Pentru *a constitui* modul de producţie şi a-l menţine ca atare, trebuie realizate premise ale stabilității acestuia: statul asigură sistemul de drept privat cu instituțiile fundamentale ale proprietății și libertății de a încheia contracte; el apără sistemul pieței de efectele secundare autodestructive (de exemplu prin introducerea zilei de muncă normale, prin legislația cu privire la carteluri și stabilizarea sistemului monetar); el dobîndește premisele de producție cu caracter economic global (ca instrucția, transporturile și comunicațiile); încurajează capacitatea de concurență a economiei indigene (de exemplu prin politica comercială și vamală) și se autoreproduce prin menținerea militară a integrității naționale înspre exterior și prin reprimarea paramilitară a forțelor ostile sistemului în interior.

— Procesul de acumulare a capitalului reclamă adaptarea sistemului juridic la noi forme ale organizării întreprinderilor, concurenței, finanțării etc. (de exemplu prin crearea a noi institute juridice în dreptul bancar și de antrepriză, prin manipularea sistemului de impozite etc.). În acest caz statul se limitează la un proces de acomodări *complementare pieței*, asupra dinamicii căruia nu exercită vreo influență, așa încît atît principiul de organizare socială cît și structura de clasă rămîn intacte.

— De acestea se disting acțiunile statului ce se substituie pieței, care din punct de vedere juridic nu țin seama de situațiile economice apărute oarecum independent, ci fac posibilă continuarea — *prin reacție la slăbiciunile* forțelor motrice economice — unui proces de acumulare ce nu este lăsat pe mai departe în seama dinamicii sale proprii, creînd prin aceasta noi stări de fapt economice, fie prin crearea și îmbunătățirea șanselor de investiție (cererea statului de valori de întrebuințare reproductive), fie prin forme schimbate ale producției de plusvaloare (prin organizarea de către stat a progresului tehnico-științific, calificarea profesională a forței de muncă etc.). În ambele cazuri este atins principiul *de organizare* socială, cum arată apariția unui sector public străin de sistem.

— În sfîrşit, statul *compensează* efectele disfuncţionale ale procesului de acumulare care au suscitat în cadrul anumitor fracţiuni izolate ale capitalului în muncitorimea organizată şi în alte grupuri capabile de organizare *reacţii ce se pot impune politic*. Astfel, pe de o parte, statul preia costurile secundare externalizate ale economiei private (de exemplu daunele aduse mediului înconjurător) sau asigură prin măsuri politice capacitatea de supravieţuire a sectoarelor periclitate (de exemplu industria extractivă şi agricultura). De partea cealaltă se află reglementări şi intervenţii cerute de sindicate şi partidele reformiste cu scopul de a îmbunătăţi situaţia socială a celor ce muncesc în dependenţă (din punct de vedere istoric ele încep cu cucerirea dreptului de asociere şi se întind, trecînd prin îmbunătăţiri ale dreptului la muncă şi asigurare socială, pînă la politica în domeniul educaţiei, transporturilor şi ocrotirii sociale). Începuturile cheltuielilor de stat clasificate azi prin termenii *social expenses* şi *social consumption* [73] („cheltuieli sociale“ şi „consum social“) pot fi în mare parte reduse la revendicările impuse politic şi orientate spre valori de întrebuinţare ale muncitorimii organizate [74].

Tipică pentru capitalismul organizat este activitatea de stat din ultimele două categorii ; în multe cazuri diferenţierea analitică propusă se face empiric atît de greu, deoarece statul capitalist tîrziu îşi însuşeşte şi sarcinile primelor două categorii într-o proporţie considerabil crescută şi, desigur, cu aceleaşi tehnici ca şi sarcinile noi care-i revin ; astfel, politica monetară este astăzi o parte esenţială a planificării globale de stat, deşi asigurarea circulaţiei internaţionale a banilor şi capitalului şi reacţia faţă de aceasta aparţin acţiunilor care constituie modul de producţie. Criteriile delimitării nu sînt proporţiile şi tehnica acţiunii statului; ci funcţiile : dacă modelul nostru este exact, statul capitalist liberal intră în acţiune pentru a asigura premisele de stare ale modului de producţie şi pentru a satisface, prin întregirea mecanismului pieţei, trebuinţele procesului de acumulare guvernat de piață ; statul capitalist tîrziu face, ce-i drept, exact același lucru, chiar și într-o proporție mai mare și cu tehnici mai eficiente, dar el poate îndeplini aceste sarcini numai prin aceea că și în măsura în care umple concomitent lacunele de funcționare ale pieței, intervine în procesele de acumulare și compensează efectele politic insuportabile ale acestuia. În *aceste* acțiuni se impun organizări reactive la transformările structurii de clasă, adică *alte* constelații de putere, cu urmarea că este afectat principiul de organizare socială, care în cele din urmă se sprijină pe instituționalizarea unei piețe ne-organizate a muncii.

Pentru transformarea relațiilor de producție în capitalismul tîrziu sînt caracteristice îndeosebi trei evoluții : o formă schimbată a producției plusvalorii, care atinge principiul de organizare socială ; o structură cvasipolitică a salariului, care exprimă un compromis de clasă ; trebuința crescîndă de legitimare a sistemului politic, care aduce în joc cerințe orientate spre valori de întrebuințare și care, dacă împrejurările permit, concurează trebuințele valorificării capitalului.

a) Apariția unui sector public este, între altele, un indiciu că statul se îngrijește de producerea de bunuri de întrebuințare colective pe care le pune, cu prețuri reduse, la dispoziția folosirii private în forma infrastructurii materiale și imateriale[75]. În această funcție statul îmbunătățește valoarea de întrebuințare a capitalurilor individuale, căci valorile de întrebuințare colective slujesc creșterii productivității muncii, iar aceasta — vorbind în termenii teoriei valorii — se exprimă în ieftinirea capitalului constant și într-o creștere a ratei plusvalorii[76]. Același efect are organizarea de către stat a sistemului de instrucție, care mărește productivitatea muncii omenești prin calificare[77]. Cu aceasta se schimbă forma producerii plusvalorii[78]. După ce creșterea plusvalorii absolute prin constrîngere fizică, prelungirea zilei de lucru, recrutarea forței de muncă subplătite (femei, copii) etc. s-a lovit încă în capitalismul liberal, după cum ne arată introducerea zilei de muncă normale, de granițe naturale, creşterea plusvalorii relative a luat cu precădere forma folosirii descoperirilor şi a informaţiilor *disponibile* sau *produse extern* pentru dezvoltarea forţelor de producţie tehnice şi omeneşti. Abia cu organizarea de către stat a progresului ştiinţificotehnic şi a expansiunii urmărite în mod sistematic a sistemului de instruire permanentă, producerea informaţiilor, tehnologiilor, organizărilor şi calificărilor care măresc productivitatea devine parte componentă a însuşi procesului de producţie. Munca reflexivă, deci munca aplicată sieşi cu scopul de a mări productivitatea muncii, a putut fi mai întîi considerată ca un bun de întrebuinţare colectivă al naturii ; astăzi ea este internalizată în circuitul economic. Căci statul (sau întreprinderile particulare) cheltuie acum capital pentru a cumpăra forţa de muncă *indirect productivă* a oamenilor de ştiinţă, inginerilor, profesorilor etc. şi pentru a transforma produsele muncii acestora în bunuri de întrebuinţare ce scad preţul de cost al categoriei menţionate[79]. Dacă stăruim în strategia conceptuală dogmatică şi concepem munca reflexivă ca muncă neproductivă (în sensul lui Marx), funcţia specifică a acestei munci pentru procesul de valorificare rămîne neluată în seamă. Munca reflexivă nu este productivă în sensul producerii directe a plusvalorii ; dar ea nu este nici neproductivă, căci atunci nu ar avea un efect net asupra producerii de plusvaloare. Marx şi-a dat seama cu exactitate „că, chiar dacă mărimea capitalului în funcţiune este dată, forţa de muncă, ştiinţa şi pămîntul care îi sînt încorporate (prin pămînt înţelegem, din punct de vedere economic, toate obiectele muncii existente în natură fără contribuţia omului) formează potenţe elastice ale capitalului, potenţe care, în anumite limite, acordă acestuia un cîmp de acţiune independent de mărimea lui" (K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Editura politică, 1966, p. 619) ; dar el a putut trata „ştiinţa" la fel ca pămîntul, ca bun de întrebuinţare gratuit şi colectiv, fără a fi nevoit să ia în considerare, ca factor de producţie specific, munca reflexivă cheltuită pentru producerea ei. Capitalul variabil care este cheltuit ca venit pentru munca reflexivă este investit în mod indirect productiv deoarece modifică sistematic condiţiile în care poate fi însuşită din muncă productivă plusvaloare şi contribuie în mod indirect la producţia de mai multă plusvaloare. Această reflecţie arată încă o dată că conceptele de bază clasice ale valorii sînt insuficiente pentru analiza politicii statului în domeniul educaţiei, tehnologiei şi ştiinţei şi, pe de altă parte, că este o problemă empirică dacă noua formă a producţiei de plusvaloare poate contracara tendinţa de scădere a ratei profitului [80].

b) În sectorul monopolist s-a ajuns la un compromis între organizaţiile patronatului şi sindicate, care duce la aceea că preţul mărfii forţă de muncă este negociat cvasipolitic ; mecanismul concurenţei este înlocuit pe aceste „pieţe ale forţei de muncă“ prin realizarea compromisului între organizaţiile pe care statul le-a delegat cu putere legitimă. Eroziunea mecanismului pieţei forţei de muncă are desigur efecte economice (trecerea creşterii costurilor factoriale asupra preţurilor de producţie), dar acestea sînt efecte ale suprimării unei relaţii nepolitice între clase. Prin sistemul salariilor negociate „politic“ [81] se reuşeşte, îndeosebi în sectoarele economice bazate pe capital fix şi care cunosc o dezvoltare intensivă, atenuarea contradicţiei dintre munca salariată şi capital şi realizarea unui compromis parţial între clase. Potrivit concepţiei lui Marx, o analiză a formării preţului prin putere şi pieţele organizate este principial posibilă chiar şi în cadrul teoriei valorii ; un bun poate fi vîndut peste valoarea sa. Pe lîngă aceasta însă preţul mărfii forţă de muncă este unitate de măsură a valorii adăugate. De aceea, formarea cvasipolitică a preţului prin putere pe piaţa muncii nu poate fi tratată în mod analog ; căci, la rîndul ei, aceasta determină, prin nivelul salariului mediu, mărimea valorii la care trebuie măsurate devierile forţei de muncă cumpărate peste valoare. Un standard independent de norme culturale pentru reproducerea forței de muncă nu cunoaștem — și nici Marx nu pornește de la un astfel de standard [82]. Desigur că din nou se poate stărui într-o strategie concepută dogmatic, echivalîndu-se prin definiție salariul mediu cu costurile de reproducere a forței de muncă. Atunci însă se prejudiciază pe plan analitic problema, desigur plină de conținut din punct de vedere empiric, dacă lupta de clasă organizată politic și sindical a acționat ca factor de stabilizare a sistemului numai pentru că a avut succes în sens economist și a modificat sensibil rata exploatării în favoarea părților celor mai bine organizate ale muncitorimii.

c) În sfîrșit, relațiile de producție s-au transformat și fiindcă substituirea relațiilor de schimb prin puterea administrativă este legată de o condiție ; pentru planificare administrativă trebuie să se dispună de putere legitimă. Funcțiile care i se adaugă aparatului de stat în capitalismul tîrziu și extinderea materiilor sociale controlate administrativ măresc trebuința de legitimare. Nu este vorba aici despre o entitate misterioasă ; trebuința de legitimare rezultă din condiții de funcționare transparente ale sistemului administrativ care umple lacunele de funcționare ale pieței. Dar capitalismul liberal s-a constituit în formele democrației burgheze, ceea ce se poate explica pornind de la contextele revoluțiilor burgheze. De aceea trebuința crescîndă de legitimare trebuie astăzi satisfăcută cu mijloace ale democrației politice (pe baza dreptului de vot universal). Încă o dată, o strategie conceptuală dogmatică care admite democrația burgheză doar ca suprastructură a dominației capitaliste de clasă neglijează problema specifică. În măsura în care statul nu mai reprezintă doar suprastructura unei relații nepolitice între clase, mijloacele democratice formale ale procurării de legitimare se dovedesc deosebit de restrictive. Adică, în aceste împrejurări sistemul administrativ este obligat să satisfacă cerințe orientate spre valori de întrebuințare cu mijloacele fiscale disponibile. Atîta timp cît sistemul economic capitalist și-a produs el însuși o ideologie rezistentă, nu se putea ivi o probelmă de legitimare comparabilă (care să pună condiții restrictive pentru soluționarea problemei valorificării capitalului). Noile probleme de legitimare nu se lasă subsumate unui imperativ ultrageneral al autoconservării, deoarece nu pot fi soluționate fără a se lua în seamă satisfacerea trebuințelor legitime, adică repartiția de valori de întrebuințare, în timp ce interesele de valorificare a capitalului interzic tocmai luarea lor în considerație. Problemele de legitimare nu se lasă reduse la probleme de valorificare a capitalului. Deoarece compromisul între clase a devenit bază a reproducției, aparatul de stat trebuie să-și îndeplinească sarcinile în sistemul economic sub condiția restrictivă că loialitatea maselor este asigurată în același timp în cadrul democrației formale și în concordanță cu sistemele de valori universaliste valabile. Aceste necesități de legitimare pot fi estompate doar prin structurile unei sfere publice depolitizate. Un privatism cetățenesc asigurat structural devine necesar pentru stabilitate, deoarece pentru el nu există echivalente funcționale. Cu aceasta apare un nou plan al predispoziției la criză, care nu poate fi sesizat de pe poziția ortodoxă.

O *formulare revizionistă* a căpătat teoria economică a crizei la economiștii de frunte din R.D.G. Teoria capitalismului monopolist de stat[83] nu se expune obiecțiilor menționate deoarece pleacă de la supoziția că corelația istorico-naturală a procesului de reproducție capitalist a fost frîntă de planificarea monopolistă de stat. Locul acțiunii spontane a legilor economice îl ia dirijarea centrală a aparatului de producție. Gradul înalt al acțiunii de socializare a producției realizează o convergență între interesele individuale ale marilor corporații și interesul capitalist general de conservare a sistemului, și aceasta cu atît mai mult cu cît stabilitatea sistemului este amenințată în interior de societăți postcapitaliste concurente și de forțe care transcend sistemul. Astfel se formează un interes capitalist general, pe care monopolurile unite îl impun în mod conştient cu ajutorul aparatului de stat. Acestui nou grad de conştiinţă trebuie să-i corespundă o planificare capitalistă, care asigură producţia plusvalorii prin faptul că „separă" parţial deciziile cu privire la investiţii de mecanismul pieţei. Unirea puterii monopolurilor cu puterea aparatului de stat invocată în mod formal este interpretată în sensul unei teorii a agenturii ; se pretinde că centrala socială este subordonată prin aceasta interesului capitalist general, că o formă de organizare a dirijării producţiei în sine progresistă rămîne legată de funcţia-scop a valorificării capitalului. Repolitizarea deschisă a relaţiei între clase face, pe de altă parte, şi dominaţia monopolistă de stat vulnerabilă pentru presiunea politică pe care o pot exercita forţele democratice (unite după modelul frontului popular). Şi teoria capitalismului monopolist de stat porneşte de la susţinerea conform căreia contradicţia fundamentală a producţiei capitaliste nu este pusă sub control în noile forme ale organizării, ci, dimpotrivă, se ascute ; dar criza economică ia acum direct o formă politică.

Împotriva acestei teorii s-au impus două obiecţii [84]. În primul rînd, susţinerea că aparatul de stat ar putea, indiferent în al cui interes, să planifice activ, să conceapă şi să impună o soluţie economică centrală nu se poate dovedi empiric. Teoria capitalismului monopolist de stat nesocoteşte (în acelaşi mod ca teoriile tehnocratice occidentale) graniţele planificării administrative în capitalismul tîrziu. Forma de mişcare a birocraţiilor planificatoare este evitarea reactivă a crizelor. În afară de aceasta, diferitele birocraţii sînt coordonate incomplet şi din cauza capacităţii deficitare de percepţie şi planificare [85], dependente de influenţa clienţilor lor. Tocmai raţionalitatea deficitară a administraţiei de stat asigură impunerea intereselor parţiale organizate. În această situaţie, acele contradicţii care există între interesele capitaliste individuale, între interesele individuale şi interesul capitalist general şi în sfîrşit între interesele specifice sistemului şi cele capabile de generalizare sînt deplasate în interiorul aparatului de stat.

În al doilea rînd, tot atît de puţin se poate susţine empiric că statul devine activ ca agent al monopoliştilor uniţi. Teoria capitalismului monopolist de stat subestimează (în acelaşi mod ca teoria occidentală a elitelor) însemnătatea contactelor personale şi a normărilor directe ale acţiunii. Cercetările asupra recrutării, compoziţiei şi interacţiunii diferitelor elite ale puterii nu pot explica satisfăcător corelaţiile dintre sistemul economic şi cel administrativ [86]. Mai adecvat mi se pare modelul de teoria sistemelor elaborat de Offe şi colaboratorii, care face o deosebire între structura unui sistem administrativ, pe de o parte, şi procesele de desfăşurare a conflictului şi formare a consensului, deciziei şi implementării etc., pe de altă parte. Aici Offe concepe „structura" ca o serie de reguli de selecţie sedimentate, care prejudiciază ceea ce este recunoscut ca materie ce are nevoie de reglare, ce tematizează ceea ce este reglat într-adevăr în mod public, cu ce priorităţi şi prin ce canale ş.a.m.d. Modelele de favorizare şi prejudiciere stabile în timp ale acţiunii administrative care sînt funcţionale în mod obiectiv pentru valorificarea capitalului, adică independent de intenţiile declarate ale administraţiei, pot fi explicate cu ajutorul regulilor de selecţie care decid în prealabil cu privire la luarea în considerare, respectiv reprimarea problemelor, tendinţelor, argumentelor şi intereselor [87].

5. Cu privire la teoreme ale crizei de raţionalitate

Modul de funcţionare a statului capitalist tîrziu nu poate fi conceput în chip adecvat după modelul organului executiv ce funcţionează inconştient, al legilor economice care acţionează, la fel ca şi înainte, în mod spontan, nici după modelul unui agent al capitaliştilor monopolişti, care acţionează conform planului. Statul atras în procesul de reproducţie a modificat chiar şi determinanţii procesului de valorificare. Pe baza unui compromis între clase, sistemul administrativ dobîndeşte o capacitate de planificare limitată, care poate fi folosită în cadrul procurării democratice-formale a legitimării pentru scopuri de evitare reactivă a crizei. Astfel, interesul general-capitalist de conservare a stabilităţii concurează, pe de o parte, cu interesele contradictorii ale fracţiunilor capitaliste individuale şi, pe de altă parte, cu interesele orientate spre valori de întrebuinţare şi capabile de generalizare ale diferitelor grupuri sociale. Ciclul crizei repartizat în timp şi atenuat în efectele sale sociale este înlocuit prin inflaţie şi o criză de durată a finanţelor publice. Dacă aceste fenomene de compensaţie indică stăpînirea cu succes a crizei economice sau numai deplasarea ei temporară în sistemul politic este o problemă empirică. Aceasta depinde în ultimă instanţă de faptul dacă capitalul plasat în mod indirect productiv realizează o creştere a productivităţii muncii care — la o repartizare funcţională pentru sistem a creşterii productivităţii — este suficientă pentru a asigura loialitatea maselor şi, în acelaşi timp, desfăşurarea procesului de acumulare. Fiscul este împovărat de costurile publice ale unei producţii tot mai socializate ce suportă costurile strategiilor de piaţă imperialiste şi costurile pentru cererea de bunuri de întrebuinţare neproductive (înarmare şi industrie aerospaţială) ; suportă costurile pentru performanţele infrastructurale legate în mod direct de producţie (sisteme de comunicaţie, progres ştiinţifico-tehnic, pregătire profesională) ; suportă costurile pentru consumul social legat în mod indirect de producţie (construcţia de locuinţe, circulaţie, ocrotirea sănătăţii, organizarea timpului liber, educaţie, asigurări sociale) ; suoprtă costurile pentru întreţinerea socială îndeosebi a şomerilor ; şi, în sfîrşit, suoprtă costurile externalizate ale poluării mediului înconjurător, care a apărut prin producţia privată. În ultimă instanţă, aceste cheltuieli trebuie finanţate din impozite. De aceea, în faţa aparatului de stat stau concomitent două sarcini :

pe de o parte, el trebuie să procure masa de impozite prin prelevarea profiturilor şi a veniturilor şi să folosească masa de impozite disponibilă într-un mod atît de raţional, încît să poată fi evitate perturbările de creştere ; pe de altă parte, trebuie ca procurarea selectivă a impozitelor, modelul de priorităţi al folosirii lor, ce poate fi recunoscut, şi înseşi performanţele administrative să fie astfel întocmite încît trebuinţa de legitimare care se iveşte să fie satisfăcută. Dacă statul dă greş în îndeplinirea primei sarcini, apare un deficit de raţionalitate administrativă ; dacă dă greş cu privire la cealaltă sarcină apare un deficit de legitimare (relativ la aceasta vezi subcapitolul următor) [88].

Un deficit de raţionalitate poate rezulta pentru că imperativele de conducere contradictorii, care cauzează caracterul istorico-natural al producţiei anarhice de mărfuri şi al creşterii în formă de criză, devin eficiente numai în cadrul sistemului administrativ. Această teză metamorfozată a anarhiei este printre altele argumentată de Hirsch cu exemple din administraţia cercetării ştiinţifice [89]. Teza are o anumită valoare descriptivă, deoarece se poate arăta că la o capacitate de percepţie redusă şi de planificare şi coordonare insuficientă autorităţile devin deseori dependente de fluxul de informaţie a clientelei lor, aşa încît nu păstrează faţă de aceasta distanţa necesară pentru decizii autonome. Sectoare izolate ale economiei pot privatiza oarecum părţi ale administraţiei publice, aşa încît concurenţa între interesele sociale individuale se deplasează în interiorul aparatului de stat. Teorema crizei se sprijină acum pe considerentul că socializarea crescîndă a unei producţii orientate, ca şi înainte, de scopuri private aduce cu sine revendicări ce nu pot fi satisfăcute de aparatul de stat fiindcă sînt paradoxale. Pe de o parte, statul trebuie să preia funcţiile unui capitalist general, pe de altă parte, capitalurile individuale concurente nu pot forma sau chiar impune o voinţă colectivă atîta timp cît libertatea de a investi nu este înlăturată. Astfel apar imperative'e, contradictorii unul față de celălalt, de a extinde capacitatea de planificare a statului cu scopul unei planificări general-capitaliste și de a împiedica totuși însăși această extindere care ar periclita stabilitatea capitalismului. De aceea, aparatul de stat oscilează între intervenția așteptată și renunțarea silită la intervenție, între cîștigarea independenței, primejdioasă pentru sistem, față de cei cărora li se adresează și o subordonare față de interesele particulare ale acestora. Deficitele de raționalitate sînt rezultatul inevitabil al unei capcane a relațiilor în care statul capitalist tîrziu cade din întîmplare și în care activitățile sale contradictorii trebuie să se încîlcească tot mai mult[89a].

Voi enumera o serie de îndoieli care planează asupra temeiniciei acestui argument :

a) Prin faptul că contradicția fundamentală a capitalismului se deplasează din sistemul economic în sistemul administrativ, se modifică termenii în care ea poate fi eventual și soluționată. În sistemul economic contradicțiile se manifestă direct, în raporturi între mărimi ale valorii, și indirect, în efectele sociale ale pierderilor de capital (faliment) și ale sustragerii mijloacelor de subzistență (șomaj). În sistemul administrativ contradicțiile se manifestă în decizii iraționale și în efecte sociale ale defectelor administrative, adică în dezorganizarea domeniilor vieții. Falimentul și șomajul indică praguri de risc pentru neîndeplinirea funcțiilor, care pot fi recunoscute fără echivoc ; în schimb, dezorganizarea domeniilor vieții se află într-o mișcare continuă. Și este greu de spus unde *se situează aici pragurile de toleranță* și în ce măsură percepția a ceea ce este încă recepționat și a ceea ce este deja insuportabil poate fi adaptată la un mediu înconjurător din ce în ce mai dezorganizat.

b) Mai important este un alt punct de vedere. În sistemul economic regulile acțiunii strategice sînt statornicite la fel ca și în dimensiunile cîștigului și ale pierderii ; mediul schimbului nu permite soluționări de conflicte în maniera unei adaptări continue și reciproce a orientărilor de acțiune — principiul conducător al optimizării cîştigului nu stă la dispoziţie. Dimpotrivă, sistemul administrativ se află într-un şir de tratative orientate spre compromis cu mediile de care este dependent : „bargaining"-ul („tranzacţia") este plasat sub presiune în vederea adaptării reciproce a structurilor de aşteptare şi a sistemelor de valori. Modul de mişcare reactiv al strategiilor de evitare este expresie a capacităţii de manevrare limitate a unui aparat de stat care poate dezvălui partenerilor săi la tratative, ca plan de contrast la interesele individuale organizate, cît şi la interesul general-capitalist de menţinere a stabilităţii, interesele capabile de generalizare ale populaţiei. Intervenţia puterii legislative reclamă luarea în considerare a unui decalaj de legitimare între diferitele sfere de interes, care nu poate exista în cadrul unui sistem de schimb legitimat în întregime.

c) În sfîrşit, tendinţele de criză nu se pot impune inconştient în aceaşi mod prin acţiunea administrativă colectivă şi prin comportamentul particularizat al participanţilor individuali la piaţă. Adică, distincţia dintre procese care se desfăşoară în mod istorico-natural şi planificare nu mai este selectivă pentru mediul de exercitare a puterii şi pentru jocurile strategice, în care consecinţa intenţională a regulilor poate avea efecte secundare ne-intenţionale. Mai curînd evitarea *crizei* este *tematizată* ca scop al acţiunii. Pentru caracterul proceselor de decizie care se situează între o desfăşurare istorico-naturală şi una planificată, determinant este modul de justificare pe care îl urmează sistemul administrativ şi partenerii săi la tratative : acţiunea administrativă cerută, respectiv dorită, este în orice moment justificată de o raţionalitate de sistem concepută din perspectivele acţiunii [89b], adică prin performanţe de conducere funcţionale în sisteme pentru funcţii-scop fictive care, totuşi, nu pot fi de nimeni îndeplinite de vreme ce nici unul din participanţi nu domină sistemul. Compromisurile politice nu formează, la fel ca deciziile de opţiune economică în sistemul guvernat de piaţă, un context istorico-natural alcătuit din acțiuni individuale raportate la un scop. De aceea, nu există o incompatibilitate *logic obligatorie* între interesele planificării general-capitaliste și libertatea de investiție, trebuința de planificare, renunțarea la intervenție, dobîndirea independenței de către aparatul de stat și dependența sa de interesele individuale. Posibilitatea ca sistemul administrativ să-și deschidă o cale de compromis printre pretențiile concurente, care să permită încă un grad suficient de raționalitate în organizare, nu poate fi exclusă doar din motive logice.

Luînd în considerare aceste obiecții, se poate face firește încercarea de a construi pentru sistemul administrativ o a doua treaptă de dezvoltare istorico-naturală. Cu toate acestea, diferitele variante ale unei planificări capitaliste autonomizate birocratic [90] se deosebesc de tipul unei planificări democratice recuplate cu o formare discursivă a voinței, ce-i drept în măsura problemelor-efect neanticipate, care trebuie controlate în orice moment și care se pot îndesi cumulativ, astfel încît nici recursul la resursa „timp“ să nu mai ofere în cele din urmă o scăpare. Această formă de *inconștiență secundară* formează — astfel s-ar putea reformula teorema crizei — o fațadă în spatele căreia trebuie să se retragă aparatul de stat pentru a se reduce la minimum costurile care rezultă din gratificațiile compensatoare pentru victimele deposedate ale procesului de acumulare. Creșterea capitalistă se desfășoară și astăzi pe căile concentrării întreprinderilor cît și ale centralizării și deplasării posesiunilor de capital [91], care fac din exproprierea și redistribuirea capitalului un fenomen normal. Tocmai această normalitate devine problematică în măsura în care statul pretinde rolul unei instanțe de planificare responsabile, pe care cei afectați o pot împovăra cu pierderile lor și pe care o pot înfrunta cu revendicări de prevenire și despăgubire. Eficiența acestui mecanism se oglindește de pildă în politica de structură. Atîta timp cît resursele economice nu sînt suficiente pentru a întreține pe deplin victimele creșterii capitaliste, apare dilema între a imuniza statul împotriva unor astfel de pretenţii şi a paraliza procesul de creştere. Prima dintre cele două alternative duce la o nouă aporie: pentru a asigura continuarea procesului de acumulare, statului i se adaugă mereu mai evident funcţii de planificare, care însă nu trebuie să fie perceptibile *ca* performanţe administrative ce-i pot fi puse la socoteală, deoarece altminteri compensaţiile inhibante pentru acumulare devin atacabile. Desigur că în această formă teorema crizei de raţionalitate rămîne dependentă de susţinerile empirice cu privire la îngrădirile economice ale creşterii capitaliste.

În afară de aceasta trebuie să se ţină seama că o trebuinţă de planificare ce creşte exponenţial creează îngrădiri specifice sistemului. În societăţile complexe, planificarea pe termen lung pune fiecare sistem administrativ, nu numai pe cel capitalist tîrziu, în faţa unor dificultăţi structurale, pe care F. W. Scharpf le-a analizat temeinic în mai multe lucrări [91a]. Înclin spre susţinerea empirică că nu *orice* incrementalism, deci tipul unei planificări limitate la orizonturi de termen mediu şi sensibile la impulsuri externe, oglindeşte *eo ipso* deficitele de raţionalitate ale unei administraţii suprasolicitate. Desigur că pot fi aduse în discuţie temeiuri logice pentru limitele de raţionalitate ale unei acţiuni de evitare care trebuie să exploreze *capacitatea de compromis* a intereselor, fără a putea pune în mod public în discuţie *capacitatea de generalizare* a intereselor. Limita pusă de capitalismul tîrziu raţionalităţii constă în aceea că tipul planificării pe care l-am putea denumi împreună cu R. Funke *incrementalism democratic* [92] nu este structural admis.

Dintr-o reflecţie originală a lui C. Offe poate rezulta un alt argument pentru apariţia inevitabilă de deficite de raţionalitate ale administraţiei *planificatoare*. Offe indică trei tendinţe care aduc dovada înmulţirii necesare în sistem a elementelor opuse sistemului. Este vorba aici despre răspîndirea unor modele de orientare care îngreunează o conducere a comportamentului conformă sistemului[93].

In primul rînd, pe pieţele organizate ale sectorului public şi monopolist se modifică condiţiile marginale în care sînt luate decizii strategice pentru întreprinderi. Marile corporaţii îşi pot lua deciziile în cadrul unui spaţiu de joc al alternativelor atît de amplu ca timp şi obiect, încît locul comportamentului de opţiune raţională, determinat de date externe, este luat de o *politică* a investiţiilor care revendică pentru întemeiere premise suplimentare. De aceea management-ul superior trebuie să accepte modele politice de valorizare şi decizie în locul strategiilor de acţiune stabilite *apriori*. *Mai departe*, în corelaţie cu funcţiile sectorului public apar domenii profesionale în care munca abstractă este din ce în ce mai mult înlocuită prin munca concretă, adică muncă orientată spre valori de întrebuinţare : acest lucru este valabil pentru înşişi cei ocupaţi în birocraţiile însărcinate cu probleme de planificare ; este valabil pentru sectoarele serviciilor publice (transporturi, ocrotirea sănătăţii, construcţia de locuinţe, organizarea timpului liber) ; este valabil pentru sistemul ştiinţific şi educativ şi pentru cercetarea şi dezvoltarea tehnologică. *Radical professionalism* (profesionalismul radical) este un indiciu că în astfel de domenii munca profesională de specialitate se desprinde de modelele de carieră privatiste şi de mecanismele pieţei, putînd să se orienteze spre scopuri concrete. *In sfîrşit*, partea populaţiei inactive care nu se reproduce prin piaţa forţei de muncă creşte faţă de populaţia activă care are venituri : elevi şi studenţi, şomeri, pensionari şi cei care primesc ajutor social, gospodinele neprofesionalizate, bolnavii şi infractorii. Şi aceste grupuri îşi pot dezvolta modele de orientare după cum se formează acestea în contextele muncii concrete.

Aceşti „corpi străini" în sistemul capitalist de ocupare a forţei de muncă, care sporesc pe măsura socializării producţiei, influenţează restrictiv planificarea administrativă. Planificarea capitalistă se servește — ținînd seama de libertatea de investiție a întreprinderilor private — de mijloacele conducerii globale, care influențează comportamentul adresanților săi prin modificarea datelor externe. Parametrii pe care ea îi poate modifica conform sistemului, anume rata dobînzii, impozitele, subvențiile, situația comenzilor, repartiția secundară a veniturilor etc. sînt de regulă mărimi monetare. Tocmai aceste mărimi își pierd efectul de dirijare cu cît devin mai slabe orientările abstracte ale valorii de schimb. Problemele-efect ale unei socializări a producției accelerate de intervenția statului distrug, prin urmare, ele însele condițiile de întrebuințare pentru instrumente însemnate ale intervenției statului. Aceasta nu este desigur o contradicție logic constrîngătoare.

Cele trei tendințe menționate sînt grăitoare pentru faptul că procesul de acumulare se desfășoară prin alte medii decît cele ale schimbului. Însă calitatea politică pe care o capătă astăzi deciziile raționale care privesc piața, politizarea anumitor orientări profesionale și socializarea nedirijată de piață a celor care nu primesc venituri nu trebuie să îngusteze *per se* spațiul de manevrare al administrației ; cu anumite rezerve, chiar și participarea poate fi mai funcțională pentru îndeplinirea planificărilor administrative decît reacțiile comportamentale dirijate prin stimuli externi [94]. Atîta timp cît acele dezvoltări duc realmente la gîtuiri relevante pentru criză, nu este vorba despre deficite de raționalitate ale planificării, ci despre efecte ale situațiilor motivaționale neadaptate : administrația nu-și poate motiva partenerii în vederea colaborării. Într-o formulare grosieră : capitalismul tîrziu nu trebuie să sufere dacă mijlocul de conducere al stimulării externe se defectează în anumite sfere ale comportamentului în care pînă atunci funcționase ; eventual el este confruntat cu dificultăți atunci cînd sistemul administrativ nu mai poate prelua funcții de planificare importante pentru stabilitate, deoarece în general sferele de comportament relevante pentru planificare scapă de sub controlul său, indiferent de mijloacele folosite. Dar această prognoză nu se poate deduce dintr-o scădere de raționalitate a administrației, ci eventual dintr-o scădere a motivației necesare sistemului (cf. mai jos subcapitolul 7).

6. Cu privire la teoremele crizei de legitimare

Conceptul de criză de raționalitate este structurat după conceptul de criză economică. Potrivit acestuia, imperativele contradictorii ale conducerii trebuie să se impună prin acțiunea rațională raportată la un scop (care nu mai este a participanților la piață, ci) a membrilor administrației și să se manifeste în contradicții, care amenință nemijlocit integrarea în sistem și au ca efect o periclitare a integrării sociale.

Am văzut că criza sistemului economic poate fi luată în considerare doar atîta timp cît confruntări politice (lupte de clasă) mențin condițiile-cadru instituționale ale producției capitaliste și nu le transformă (de exemplu : mișcarea chartistă și introducerea zilei normale de lucru). În măsura în care relația între clase a fost ea însăși repolitizată și statul a preluat sarcini de substituire și compensare a pieței (și a făcut posibilă o formă „mai elastică" a producției de plusvaloare), dominația de clasă nu se mai putea înfăptui în forma anonimă a legii valorii. De atunci, depinde mai curînd de constelații faptice de putere dacă și cum poate fi asigurată producerea plusvalorii relative prin sectorul public și cum se prezintă termenii compromisului dintre clase. Ce-i drept, cu aceasta tendințele de criză se deplasează din sistemul economic în sistemul administrativ, dar mediul proceselor de schimb închise în sine și mediate doar prin piață plesnește. Însă după ce vraja liberal-capitalistă a fetișismului mărfii a fost sfărîmată (și toți participanții au devenit practicieni mai mult sau mai puțin buni ai teoriei valorii), caracterul istorico-natural al proceselor economice poate fi la nevoie restabilit în planul sistemului politic, eventual într-o formă secundară : statul trebuie să păstreze o rămășiță de inconștiență pentru ca din funcția sa de planificare să nu rezulte responsabilități pe care nu le-ar putea respecta fără a-și lăsa neacoperite cheltuielile. Astfel, tendințele de criză economică continuă pe platoul procurării și cheltuirii raționale raportate la un scop a mijloacelor fiscale necesare. Dar activitatea de stat poate afla o graniță *obligatorie* — dacă nu vrem să revenim la teorema crizei economice — numai în legitimările disponibile. Atîta timp cît motivațiile sînt încă fixate de norme care au nevoie de justificare, introducerea puterii legitime în procesul de reproducție înseamnă : „contradicția fundamentală" poate izbucni în îndoiala practic plină de consecințe față de normele care încă stau la temeliile acțiunii administrative, dacă teme, probleme și argumente corespunzătoare nu rămîn neutilizate prin decizii prealabile suficient de puternic sedimentate. În măsura în care criza economică este pusă sub control și transformată într-o suprasolicitare sistematică a bugetelor publice, ea și-a dat la o parte vălul de fatalitate istorico-naturală. Cînd management-ul de stat al crizei încetează să funcționeze, el recade îndărătul pretențiilor programatice pe care și le-a fixat, pentru care, drept pedeapsă, stă privarea de legitimare, așa încît spațiul de joc al acțiunii se îngustează chiar în momentele cînd ar trebui să fie drastic extins.

La temelia acestei teoreme a crizei stă considerația generală că o identitate socială care se autodetermină pe calea ocolită ce trece prin capacitatea de a asigura integrarea în sistem este mereu vulnerabilă cît timp se întemeiază pe structuri de clasă. Căci, în focarul procurării specifice păturilor sociale și al folosirii particulariste a masei restrînse a impozitelor, pe care o consumă și o plătește fără acoperire o politică de evitare a crizei, se concentrează — după cum încearcă să dovedească O'Connor —, problemele-efect ale contradicției fundamentale, puse sub control și transformate, ale unei producţii socializate pentru interese ne-capabile de generalizare. Pe de o parte, filtrul administrativ şi fiscal al tendinţelor de criză determinate economic face mai neclare fronturile multiplu fragmentate ale confruntărilor de clasă relevante ; compromisul dintre clase slăbeşte capacitatea de organizare a claselor, care continuă să existe în stare latentă. Pe de altă parte, şi conflictele-efect risipite devin mai evidente, deoarece nu se manifestă cu obiectivitatea crizelor de sistem, ci provoacă nemijlocit probleme de legitimare. De aici rezultă necesitatea funcţională de a face, pe cît este cu putinţă, sistemul administrativ independent de sistemul legitimator.

Pentru aceasta serveşte separarea funcţiilor instrumentale ale administraţiei de simboluri expresive care provoacă o dispoziţie de supunere nespecifică. Strategii cunoscute de acest fel sînt personalizarea problemelor reale, întrebuinţarea simbolică a procedurilor de audiere, opinii formulate de experţi, formule juridice de întărire prin jurămînt etc., dar şi tehnicile de reclamă copiate după concurenţa oligopolistă care confirmă şi exploatează concomitent structurile de prejudecăţi şi care, prin apeluri la sentimente, prin aţîţarea motivelor inconştiente, garnisesc anumite conţinuturi în mod pozitiv, iar altele în mod negativ[95]. Sfera publică, creată spre a fi eficientă în legitimare, are în primul rînd funcţia de a structura atenţia, adică de a aduce automat sub pragul atenţiei *alte* teme, probleme şi argumente şi de a le sustrage formării opiniei. Sistemul politic preia sarcini ale planificării ideologice (Luhmann). Prin aceasta, ce-i drept, spaţiul de joc al manipulării este strîns limitat, căci sistemul cultural se comportă deosebit de rezistent faţă de controalele administrative : *nu există nici o producere administrativă de sens.* Producerea comercială şi planificarea administrativă a simbolurilor epuizează forţa normativă a pretenţiilor de validitate contractuale. Procurarea de legitimare este autodestructivă de îndată ce este înţeles modul „procurării".

Tradiţiile culturale îşi au condiţiile lor proprii şi vulnerabile de reproducere. Ele rămîn „vii" atîta timp cît sînt perfecţionate în mod istorico-natural sau de o conştiinţă hermeneutică (în care hermeneutica ca interpretare şi aplicare savantă are particularitatea de a rupe caracterul istorico-natural al tradiţiei transmise mai departe şi de a o menţine totuşi la un nivel reflexiv[96]). Însuşirea critică a tradiţiei distruge caracterul istorico-natural în mediul discursului (unde particularitatea criticii constă în dubla sa funcţie de a dizolva prin critica ideologiei sau analiză pretenţiile de validitate care nu pot fi satisfăcute, dar, în acelaşi timp, de a dispensa tradiţia de pretenţiile ei semantice[98]). În această privinţă, critica nu este mai puţin decît hermeneutica o formă de însuşire a tradiţiei ; în ambele cazuri, conţinuturile culturale însuşite îşi păstrează puterea imperativă, asigură continuitatea unei istorii prin care indivizi şi grupuri se pot identifica cu sine şi între ei. O tradiţie culturală pierde tocmai această putere în momentul în care este preparată obiectivist sau instituită strategic. În ambele cazuri sînt lezate condiţiile de reproducere a tradiţiei culturale, iar tradiţiile sînt degradate : aceasta o dovedeşte efectul de muzealizare al unui istorism savuros, cît şi efectul de uzare în exploatarea conţinuturilor culturale pentru scopuri administrative şi de strategie a pieţei. Tradiţiile păstrează putere legitimatoare evident numai atîta timp cît nu sînt rupte din sistemele de interpretare care le asigură continuitatea şi le garantează identitatea.

O graniţă sistematică pentru încercări de echilibrare a deficitelor de legitimare, prin manipulări orientate, se află deci în neasemănarea structurală dintre domenii ale acţiunii administrative şi ale tradiţiei culturale. Fără îndoială că din aceasta se lasă construit un argument al crizei numai în raport cu celălalt punct de vedere, conform căruia expansiunea activităţii de stat are efectul secundar al unei creşteri supraproporţionale a trebuinţei de legitimare. Consider probabilă o creştere supraproporţională, deoarece extinderea materiilor controlate administrativ nu numai că face necesară loialitatea maselor pentru funcţii noi ale activităţii de stat, ci pentru că în cursul acestei extinderi se deplasează şi graniţa sistemului politic faţă de sistemul cultural. Astfel, tradiţii culturale care pînă atunci constituiau condiţii marginale ale sistemului politic ajung în sfera de planificare a administraţiei. Astfel sînt tematizate tradiţiile, care au fost sustrase programaticii publice şi în primul rînd tocmai discursurilor practice. Un exemplu pentru prelucrarea administrativă nemijlocită a tradiţiilor culturale este planificarea educaţiei, îndeosebi planificarea curriculum-ului. În timp ce pînă în prezent administraţia şcolară trebuia să codifice un canon, care s-a constituit în mod istorico-natural, la baza *planificării* curriculum-ului stă premisa că modelele tradiţiei ar putea fi şi altfel: planificarea administrativă produce o necesitate de justificare universală faţă de o sferă care s-a remarcat tocmai prin puterea de autolegitimare [99]. Pentru tulburarea indirectă a tradiţiilor culturale conforme cu raţiunea ni se oferă exemple din planificarea regională şi la nivel de oraş (proprietatea privată de terenuri şi pămînt), din planificarea sistemului de ocrotire a sănătăţii („spitale fără clasă"), în sfîrşit, planificarea familiei şi a dreptului matrimonial (care slăbesc tabuurile sexuale şi coboară pragurile emancipării). În cele din urmă o conştiinţă a contingenţei este produsă nu numai pentru *conţinuturile* tradiţiei, ci şi pentru tehnicile tradiţiei, adică ale socializării. Educaţia şcolară formală concurează educaţia în familie deja la vîrstă preşcolară. Problematizarea practicilor educative poate fi tot atît de bine constatată prin sarcinile pedagogice naţionale pe care şcolile le respectă prin instituţiile dreptului parental şi prin discuţii individuale [100], ca şi prin publicistica ştiinţifică pedagogico-psihologică privitoare la acestea.

Planificarea administrativă are pe toate planurile efecte de alarmare şi de publicitate neintenţionate, care diminuează potenţialul de justificare al tradiţiilor gonite din caracterul lor istorico-natural. Abia după ce caracterul lor neîndoielnic a fost nimicit, stabilizarea pretenţiilor de validitate poate izbuti doar prin discursuri. De aceea tulburarea tradiţiilor culturale conforme cu raţiunea favorizează politizarea domeniilor vieţii care pînă atunci puteau fi adjudecate sferei private. Aceasta înseamnă însă un pericol pentru privatismul burghez de stat, asigurat neformal prin structurile sferei publice. Năzuinţele de participare şi modelele alternative, îndeosebi în domenii culturale ca şcoală şi universitate, presă, biserică, teatru, edituri etc., constituie un indicator pentru aceasta, la fel ca şi numărul crescînd de iniţiative cetăţeneşti[101].

În acest context pot fi explicate şi revendicări şi încercări de planificare participativă. Deoarece planificările administrative ating din ce în ce mai mult sistemul cultural, adică reprezentările normative şi valorice ale celor afectaţi, situate într-un nivel interior mai adînc, şi destabilizează atitudini durabil legate de tradiţie, creşte pragul acceptabilităţii. Pentru a impune inovaţii în procesul de planificare, administraţia experimentează cu participarea celor afectaţi. Neîndoielnic că funcţiile participării la planificări de stat sînt ambivalente[102]. Apar zone cenuşii, în care nu este decis în prealabil dacă trebuinţa de reglare a conflictului creşte sau scade. Cu cît planificatorii se pun ei înşişi mai riguros sub constrîngerea de formare a consensului, cu atît mai curînd trebuie să luăm în considerare o împovărare care îşi are originea în două motive contrare : pe de o parte, în suprasolicitare prin pretenţii de legitimare, pe care sistemul administrativ nu le poate satisface în condiţiile unui compromis de clasă asimetric, pe de altă parte, în rezistenţele conservatoare la planificare, care limitează orizontul temporal al planificării şi coboară gradul de inovaţie. Din punct de vedere socio-psihologic, ambele motive se lasă integrate în aceleaşi modele de interpretare opuse, aşa încît rezistenţele analitic disociabile pot să fie reprezentate de aceleaşi fracţiuni. De aceea, folosirea „forţei productive participare“ (Naschold) este un mijloc extrem şi riscant la care poate apela administraţia pentru a preîntîmpina deficitele de legitimare.

Argumentele menţionate se sprijină pe afirmaţia că în capitalismul tîrziu societăţile ajung să fie confruntate cu necesităţi de legitimare ; dar oare sînt ele suficiente pentru a motiva insolubilitatea problemelor de legitimare, adică previziunea unei crize de legitimare ? Chiar dacă aparatul de stat ar reuşi să mărească productivitatea muncii într-atît şi să repartizeze cîştigurile de productivitate astfel încît să fie asigurată o creştere economică desigur nelipsită de perturbări dar scutită de crize, această creştere ar avea loc după priorităţi care nu se constituie în dependenţă faţă de interesele generale ale populaţiei, ci faţă de scopurile private ale optimizării cîştigului. Modelele de prioritate pe care le-a analizat Galbraith din punctul de vedere al „avuţiei private *versus* sărăcie publică“ [103] rezultă dintr-o structură de clasă menţinută, ca totdeauna, în latenţă : *ea* este în ultimă instanţă cauză a deficitului de legitimare. Aşadar, am văzut că statul nu poate lua pur şi simplu în regie sistemul cultural, că mai curînd expansiunea sferelor planificării de stat problematizează tradiţii culturale. „Sensul“ este o resursă neîndestulătoare şi din ce în ce mai redusă. De aceea, în rîndul cetăţenilor cresc aşteptările orientate spre valori de întrebuinţare, adică controlabile prin succes. Nivelul mărit al pretenţiei se raportează proporţional la trebuinţa crescîndă de legitimare : resursa „valoare“, prelevată fiscal, trebuie să substituie resursa împuţinată „sens“. Legitimări deficitare trebuie echilibrate prin gratificaţii compensatoare conforme sistemului. O criză de legitimare ia naştere de îndată ce pretenţiile la gratificaţii conforme sistemului cresc mai repede decît masa disponibilă a valorii sau cînd apar aşteptări care nu pot fi satisfăcute cu gratificaţii compensatoare conforme sistemului.

De ce totuşi nivelurile de pretenţie să nu se menţină în limitele capacităţii operaţionale a sistemului politico-economic ? S-ar putea, totuşi, ca rata creşterii pretenţiei să fie astfel dozată încît să impună sistemului de conducere şi aprovizionare tocmai acele procese de adaptare şi învăţare care sînt posibile în limitele modului de producţie existent. Că pînă acum s-a întîmplat astfel pledează evidenţa evoluţiei postbelice a societăţilor capitaliste avansate[104]. Atîta timp cît programatica de asistenţă de stat, în legătură cu o frecvent întîlnită conştiinţă comună tehnocratică, care în cazuri problematice face responsabile pentru gîtuiri constrîngeri de sistem neinfluenţabile, menţine o proporţie suficientă de privatism civic, lipsurile de legitimare *nu trebuie* să ducă la criză.

Offe şi colaboratorii pun desigur problema dacă nu forma procurării de legitimare constrînge partidele concurente să supraliciteze pe plan programatic şi prin aceasta să ridice tot mai sus aşteptările populaţiei. Din aceasta ar putea să rezulte o prăpastie inevitabilă între nivelul de pretenţie şi nivelul de succes, care să ducă la deziluzii ale publicului alegător[105]. Atunci forma concurenţial-democratică a legitimării ar determina cheltuieli care nu pot fi acoperite. Admiţînd că acest argument s-ar putea dovedi empiric satisfăcător, ar trebui să se explice de ce în societăţile capitaliste tîrzii democraţia formală este într-adevăr menţinută. Ea ar putea, dacă luăm în considerare doar condiţiile de funcţionare ale sistemului administrativ, să fie tot atît de bine înlocuită printr-o variantă a unui stat conservativ-autoritar de asistenţă socială, care să reducă participarea politică a cetăţenilor la o măsură lipsită de riscuri, sau prin varianta unui stat fascist autoritar, care să ţină populaţia din scurt la un nivel relativ ridicat de mobilizare de durată, fără a trebui să-şi lase neacoperit contul datorită asistenţei sociale. Desigur că ambele variante sînt, odată cu capitalismul dezvoltat, mai puţin suportabile în timp decît conştiinţa unei democraţii de masă într-un stat pluralist, deoarece sistemul socio-cultural produce pretenţii ce nu pot fi satisfăcute în sisteme concepute autoritar.

Această reflecţie sprijină teza mea, potrivit căreia numai un sistem socio-cultural rigid, care nu poate fi funcţionalizat după plac pentru trebuinţele sistemului administrativ, ar putea explica ascuţirea lipsurilor de legitimare în criză de legitimare. O criză de legitimare poate fi prevăzută doar atunci cînd sînt produse în mod sistematic aşteptări care nu pot fi satisfăcute nici cu masa valorii disponibilă, nici cu gratificaţii conforme sistemului. Prin urmare, ea trebuie să aibă la bază o criză de motivaţie, adică o discrepanţă între trebuinţa de motive, pe care o înregistrează statul, sistemul educativ şi ocupaţional, pe de o parte, şi oferta de motivaţie din partea sistemului socio-cultural, pe de altă parte.

7. Cu privire la teoremele crizei de motivaţie

Vorbesc despre criză de motivaţie dacă sistemul socio-cultural se transformă în aşa fel, încît output-ul său devine disfuncţional pentru stat şi pentru sistemul muncii sociale. Cea mai importantă contribuţie la motivaţie pe care acesta o realizează în societăţile capitaliste tîrzii constă în sindroamele unui privatism civic şi familial-profesional. Privatism civic înseamnă : interes pentru performanţele de conducere şi aprovizionare ale sistemului administrativ în condiţiile unei participări la procesul de legitimare, reduse dar adecvate şanselor prevăzute instituţional (orientări output înalte *versus* orientări input reduse). Privatismul civic corespunde deci structurilor unei sfere publice depolitizate. Privatismul familial-profesional se raportează complementar la privatismul civic ; el constă într-o orientare a vieţii de familie cu interese de consum şi de timp liber cultivate, pe de o parte, şi, pe de alta, într-o orientare a carierei adecvată competiției status-urilor. Acest privatism corespunde deci structurilor unui sistem educativ și ocupațional reglat prin concurența performanțelor.

Ambele modele motivaționale sînt importante pentru starea sistemului politic și economic. Dacă vrem să justificăm afirmația că aceste modele motivaționale au fost distruse în mod sistematic, preluăm povara justificativă pentru două teze independente una de cealaltă: o dată trebuie să demonstrăm eroziunea tradițiilor în contextul cărora au fost pînă acum produse atitudinile respective, pe de altă parte trebuie să arătăm că pentru tradițiile uzate nu pot fi găsite echivalente funcționale, pentru că logica dezvoltării structurilor normale interzice aceasta. (Prin faptul că atribui modelelor motivaționale modele culturale ancorate în tradiție, pornesc de la susținerea suprasimplificatoare că sindroamele de atitudine, specifice societății în planul sistemului cultural de valori eficient în socializare, trebuie să fie reprezentate într-un fel oarecare; eu contez deci pe o corespondență a structurilor de semnificație în planurile trebuințelor interpretate și ale tradiției culturale[106]. Prin aceasta neglijez nu numai diferențe subculturale, ci și un important aspect sociologic, dacă și în cazul dat cum se reflectă modelele culturale asupra structurilor personalității prin agenturi de socializare și practici educative[107], și, înainte de toate, problema psihologică, din ce componente sînt constituite modelele motivaționale complexe, introduse dealtfel numai din punctul de vedere al imperativelor funcționale. Altminteri, privatismul familial-profesional, care se cristalizează în jurul motivului bine circumscris al performanței, este definit pozitiv, pe cînd privatismul civic delimitează atitudinile numai negativ, adică cu ajutorul contribuției deficitare la formarea voinței politice.[108])

Modelelor motivaționale privatiste li se pot ordona modele culturale, care reprezintă un amestec specific de elemente de tradiție precapitaliste și burgheze. Structurile motivaționale, necesare sistemului, ale societăţilor burgheze se reflectă doar incomplet în ideologiile burgheze. Societăţile burgheze au fost mereu dependente de condiţiile marginale pe care nu le puteau reproduce din ele înseşi : ele trăiau parazitar din stabilitatea tradiţiei. Aceasta este în primul rînd valabil pentru sindromul privatismului civic, care, pe de o parte, atît cît sînt luate în consideraţie aşteptările faţă de sistemul administrativ, este determinat de tradiţiile dreptului formal burghez, care însă, pe de altă parte, luînd în considerare atitudinea mai degrabă pasivă faţă de procesele de formare a voinţei, rămîne legat de etica etatistă tradiţională. Almond şi Verba au arătat că condiţiile de stabilitate ale democraţiilor formale pot fi îndeplinite numai printr-o cultură politică „mixtă". Teoriile politice ale revoluţiilor burgheze revendicau încă participarea civică activă la formarea unei voinţe organizate democratic[109]. Faptic însă, democraţiile burgheze de tip vechi cît şi nou revendică spre întregirea lor o cultură politică, care decamuflează aşteptările comportamentale participative, înlocuindu-le cu modele autoritare din starea preburgheză a tradiţiei. Almond şi Verba vorbesc despre o fuziune a formelor burgheze cu formele tradiţionale şi familiale ale culturii politice ; în această privinţă angajamentul şi raţionalitatea îşi află o contrapondere în particularism şi în mentalitatea de supus : „Dacă elitele trebuie să fie puternice şi să ia decizii autoritare, atunci implicarea, acţiunea şi influenţa omului simplu trebuie limitate. Cetăţeanul simplu trebuie să cedeze puterea elitelor şi să le lase să conducă. Trebuinţa de putere a elitei pretinde ca cetăţeanul simplu să fie relativ pasiv, neimplicat şi plin de deferenţă faţă de elite. Astfel, în sistemul democratic cetăţeanul este invitat să urmărească scopuri contradictorii ; el trebuie să fie activ, şi totuşi pasiv ; implicat, dar nu prea implicat ; influent, dar totuşi deferent" [110].

Celălalt sindrom motivaţional se lasă analizat dintr-un punct de vedere analog. El este, pe de o parte, definit prin orientările valorice specific burgheze ale individualismului proprietății și utilitarismului benthamian [111]; pe de altă parte însă, atît ethos-ul profesional al păturii de mijloc, orientat spre performanțe cît și fatalismul păturii de jos au nevoie de o asigurare în tradițiile religioase. Aceste tradiții sînt transformate în procese educative prin structuri familiale și tehnici de educație corespunzătoare, care duc la structuri motivaționale specifice claselor: la instanțe ale conștiinței mai curînd represive și la orientări individualiste spre performanță în burghezie, la structuri ale supraeu-lui mai curînd externe și la o morală convenționalistă a muncii în pătura de jos. „Etica protestantă“ cu accentuarea autodisciplinei, cu ethos-ul ei profesional secularizat și cu renunțarea la gratificații directe se întemeiază nu mai puțin decît replica sa tradiționalistă a supunerii extrapunitive pe atitudinea fatalistă și orientarea spre gratificații directe, pe tradiții, care nu se pot regenera singure pe baza societății burgheze.

De altfel, nici cultura burgheză nu s-a putut reproduce vreodată în întregime din propria ei stare; mereu a fost dependentă de completarea motivațional-eficientă prin imagini tradiționaliste asupra lumii. Căci religia, retrasă în sfera puterilor subiectivizate ale credinței, cu greu mai poate, în colaborare cu părțile componente profane ale ideologiei burgheze (cu o teorie a cunoașterii empiristă sau raționalistă, cu noua fizică, cu sistemele de valori universaliste ale dreptului natural modern și ale utilitarismului), să satisfacă trebuințele comunicative neglijate. Ideologiile burgheze genuine, care trăiesc numai din propria lor substanță,

— nu oferă în fața riscurilor esențiale ale existenței personale (vinovăție, boală, moarte) nici un ajutor pentru interpretări ce depășesc contingența (ele sînt dezolante în fața trebuințelor individuale de mîntuire);

— ele nu fac posibile raporturi umane cu natura sistematic obiectivată, nici cu natura externă și nici cu cea a propriului trup;

— ele nu permit un acces intuitiv la relații de solidaritate în grupuri sau între indivizi ;

— ele nu îngăduie o etică propriu-zis politică, în orice caz ele vin chiar și în ceea ce privește praxis-ul vieții politice și sociale în întîmpinarea unei autoînțelegeri obiectiviste a subiecților în acțiune.

Singură arta, devenită autonomă (față de pretențiile de utilizare străine artei) [112], a ocupat poziții complementare de captare a victimelor raționalizării burgheze. Arta burgheză a devenit o rezervație pentru satisfacerea — fie ea doar virtuală — a acelor trebuințe care în procesul vieții materiale a societății burgheze au devenit oarecum ilegale. Mă refer la dorința unor raporturi mimetice cu natura ; la trebuința de conviețuire solidară în afara egoismului de grup al familiei mici ; la nostalgia după fericirea unei experiențe comunicative, care este degrevată de imperativele raționalității în raport cu un scop și care lasă spații de joc fanteziei, la fel ca și spontaneității comportamentului. Arta burgheză nu a preluat, aidoma religiei privatizate, filozofiei scientizate și moralei strategico-utilitariste, sarcini pentru sistemul economic și politic, ci a captat trebuințe reziduale care în „sistemul trebuințelor“ nu puteau avea parte de satisfacție. De aceea, alături de universalismul moral, arta și estetica (de la Schiller la Marcuse) aparțin încărcăturii explozive montate în ideologia burgheză [113].

Aș dori să distribui povara argumentării pentru susținerea că sistemul socio-cultural nu va putea reproduce durabil sindroamele privatiste importante pentru stabilitate asupra a patru demersuri. Aș vrea să fac plauzibil că (a) stabilitatea tradiției preburgheze, în care sînt instalate privatismul civic și familial-burghez nu este suprimată neregenerabil, și că (b) și părți componente esențiale ale ideologiei burgheze, cum sînt individualismul proprietății și orientarea spre performanță sînt subminate prin transformări ale structurii sociale. Apoi aș vrea să arăt că (c) structurile normative oarecum dezvelite, deci reziduurile tablourilor lumii ale culturii burgheze, pe care le văd, pe de o parte, în morala comunicativă, pe de alta, în tendinţa înspre o artă postautonomă, nu admit echivalente funcţionale pentru modelele motivaţionale distruse ale privatismului. În sfîrşit (d) este nevoie de dovada că structurile culturii burgheze, despuiate de umplutura lor tradiţionalistă şi deposedate de esenţa lor privatistă, sînt într-adevăr relevante încă pentru formarea motivelor şi, mai bine zis, nu au fost pur şi simplu împinse la o parte ca faţadă. Motivaţiile importante pentru stabilitate nu pot fi nicidecum produse cu totul independent de tradiţiile culturale vlăguite sau eficiente doar în mod restrictiv. Desigur că şi în acest context scopul meu este numai acela de a strînge argumente şi indicatori care să clarifice ipoteza avansată pentru viitoare testări empirice. Mă limitez la cîteva cuvinte-cheie foarte generale.

a) Părţile componente ale tablourilor tradiţionaliste ale lumii, care au reprezentat contextul şi completarea ideologiilor burgheze, s-au emoliat, dizolvîndu-se tot mai mult, deoarece, pe de o parte, au fost incompatibile cu constrîngerile socio-culturale generalizate ale sistemului economic şi administrativ şi, pe de altă parte, cu atitudinile cognitive aferente sistemului ştiinţei. În cazul *discrepanţelor de structură socială* este vorba despre probleme-efect ale extinderii sferelor acţiunii strategico-utilitariste.

Începînd cu Max Weber, aceste tendinţe sînt cercetate din punctul de vedere al raţionalizării sferelor vieţii reglate cîndva în mod tradiţionalist[114]. Achiziţiile de dezvoltare ale subsistemelor acţiunii raţionale raportate la un scop în capitalismul tîrziu (şi ale unei sleiri corespunzătoare a zonelor acţiunii comunicative) sînt, între altele, efectul unei scientizări a practicii profesionale; apoi, al unei expansiuni a sectorului de prestări-servicii, prin care formei mărfii îi sînt subsumate tot mai multe interacţiuni; în al treilea rînd, al reglementării administrative şi al legitimizării sferelor relaţiilor politice şi sociale înainte reglate neformal şi, în sfîrşit, al scientificării şi psihologizării proceselor educative. Pe de altă parte, există *disonanţe cognitive* între tablourile tradiţionaliste ale lumii pe cale de dizolvare şi imperativele sistemului ştiinţei, care devin obligatorii printr-un învăţămînt formal generalizat, închegîndu-se printr-un fel de conştiinţă comună pozitivistă într-un sindrom eficient pentru comportament. Trei tendinţe mi se par (cu suprageneralizarea necesară) caracteristice astăzi pentru transformările structurale ale tablourilor lumii. *În primul rînd*, părţile componente ale tradiţiei culturale îşi pierd în întregime caracterul de imagini asupra lumii, adică de interpretări ale lumii, naturii şi istoriei. Pretenţia cognitivă de a reda o totalitate este, pe de o parte, abandonată în favoarea schimbătoarelor sinteze populare constituite din informaţii ştiinţifice izolate şi a unei arte care se retrage esoteric sau se revarsă în viaţă desublimată, pe de altă parte. *În al doilea rînd*, atitudinile religioase, care începînd cu protestantismul sînt în mare măsură desprinse de o practică de cult, concomitent interiorizate şi privatizate, au fost încă o dată slăbite în mod subiectivist. Atitudinea liberală a unei considerări ca adevăr care se relativează din capul locului prin considerarea ca adevăr de concepţie heterodoxă corespunde recunoaşterii unui pluralism şovăind pentru adevărul puterilor religioase concurente : problemele practice nu mai sînt capabile de adevăr, iar valorile, iraţionale. *În sfîrşit*, reprezentările morale sînt în mare măsură decuplate de sistemele de interpretare teoretice. Egoismul burghez, care a devenit general în forma unei etici profane utilitariste, s-a desprins de legătura cauzală a dreptului natural raţional şi a devenit un *common sense* (bun-simţ) lipsit de probleme. De la mijlocul secolului al XIX-lea, acest proces de „suprimare“ a religiei şi filozofiei a devenit conştient — un fenomen ambivalent. Astăzi religia nu este nici măcar o chestiune particulară ; dar în ateismul maselor amenință să se stingă și conținuturile utopice ale tradiției. Filozofia este despuiată de pretenția ei metafizică, dar în scientismul dominant s-au dezagregat și construcțiile față de care trebuie să se justifice o realitate alterată.

b) Și părțile componente ale ideologiilor burgheze, în mod nemijlocit relevante pentru orientările privatiste, își pierd baza prin schimbare socială.

Ideologia performanței. Conform reprezentărilor burgheze, care au rămas constante de la începuturile dreptului natural modern pînă la discursurile electorale contemporane, gratificațiile compensatoare sociale trebuie repartizate potrivit cu performanțele individuale : repartiția gratificațiilor trebuie să reflecte izomorf diferențele de performanță ale fiecăruia în parte [115]. Condiția este participarea, cu șanse egale, la o competiție care să fie astfel reglată, încît influențele externe să poată fi neutralizate. Un astfel de mecanism de neutralizare a fost piața ; de cînd a devenit perceptibil și în păturile largi ale populației că în formele relațiilor de schimb se exercită puterea socială, piața își pierde credibilitatea de mecanism echitabil al performanței pentru distribuirea șanselor de viață conforme sistemului. În versiunile mai noi ale ideologiei performanței, locul succesului de piață este luat de succesul profesional, mediat de instrucția școlară formală. Numai că această versiune poate, la rîndul ei, pretinde credibilitate doar dacă se îndeplinesc următoarele condiții :

— șanse egale de acces la școlile superioare ;

— standarduri nediscriminatorii de apreciere pentru performanțele școlare ;

— dezvoltări sincronice ale sistemului educativ și ocupațional ;

— procese de muncă a căror structură obiectivă permite o apreciere potrivit cu performanțele care pot fi evaluate individual.

Pe cînd „echitatea școlară“ s-ar putea să fi crescut, în termenii șanselor de acces și ai standardelor de apreciere, de la al doilea război mondial încoace, în toate societățile capitaliste avansate[116], în celelalte două dimensiuni se remarcă o tendință contrară: expansiunea sistemului educativ devine într-o măsură crescîndă independentă de transformările sistemului de ocupare a forței de muncă, așa încît pe termen lung corelația dintre instrucția formală și succesul profesional s-ar putea relaxa[117]; concomitent, cresc sferele în care structurile productive și desfășurarea muncii fac mereu mai improbabile o apreciere după performanțe ce pot fi evaluate individual și, în locul acesteia, devin tot mai importante pentru acordarea statutului profesional elementele de rol profesional extrafuncționale[118].

Dealtfel, procese de muncă monotone și fragmentate pătrund într-o măsură crescîndă și în sectoare în care pînă acum putea fi dezvoltată o identitate dincolo de rolul profesional. O motivație intrinsecă a performanței este, în domeniile de muncă dependente de piață, din ce în ce mai puțin sprijinită de structura proceselor sociale; o atitudine instrumentalistă față de muncă se răspîndește și în profesiunile burgheze tradiționale (funcționari superiori și de importanță medie, liber-profesioniști). O motivație extrinsecă a performanței poate fi însă doar atunci satisfăcător stimulată prin venituri provenite din salarii:

— dacă armata de rezervă exercită o presiune concurențială eficientă pe piața forței de muncă;

— dacă există diferențiale de venit suficiente între grupurile cu salarizare inferioară și populația inactivă aptă de muncă.

Cele două condiții nu mai sînt astăzi pînă una-alta îndeplinite. Și în țările capitaliste cu șomaj cronic (S.U.A.) divizarea pieței forței de muncă (în sectoare organizate și concurențiale) întrerupe mecanismul istorico-natural al concurenței. Odată cu creșterea „limitei sărăciei“ (*poverty line*) (recunoscută de asistența socială de stat) sînt aduse, de cealaltă parte, în păturile subproletare (acel *surplus labor force* — surplus de forță de muncă în sensul lui O'Connor), la același nivel, standardurile de viață ale grupurilor de venituri inferioare și ale grupurilor temporar eliminate din procesul de muncă. Prin aceasta (cît și prin performanțele de resocializare pentru bolnavi și infractori), sînt diminuate, în straturile inferioare, imboldurile spre concurența stas-urilor.

Individualismul proprietății. Societatea burgheză era privită ca grup instrumental, care anulează avuția socială numai prin avuție privată, adică asigurînd creșterea economică și prosperitatea generală prin concurență între persoane private, care acționează strategic. Scopuri colective pot fi în aceste împrejurări realizate numai prin orientări de utilitate individualist-posesive. Acest sistem preferențial presupune, desigur,

— că subiecții economici privați cunosc subiectiv, fără echivoc și pot calcula o cerere constantă în timp ; și

— că această cerere poate fi satisfăcută prin bunuri solicitabile individual (prin gratificații compensatoare conforme sistemului, de regulă monetare).

Nici una din cele două premise nu mai este îndeplinită în mod firesc în societățile capitaliste dezvoltate. Aici este atins un nivel al avuției sociale la care nu mai este vorba de prevenirea cîtorva, puține la număr, riscuri fundamentale ale vieții și de satisfacerea „trebuințelor fundamentale“ (basic needs) ; de aceea, sistemul preferențial individualist devine neclar. În orizontul lărgit al alternativelor satisfăcătoare posibile nu mai sînt suficiente deciziile prealabile de care te poți convinge monologic ; o cultură socializată a păturilor superioare, care oferă pentru noile șanse de consum orientări de la sine înțelese nu este (făcînd abstracție de diferențele naționale existente) în vigoare. Interpretarea continuă și reinterpretarea trebuințelor devine o chestiune de formare colectivă a voinței, în care comunicarea poate fi înlocuită doar prin manipulare masivă, adică printr-o puternică dirijare indirectă. Cu cît sistemul de preferințe al solicitanților are mai multe grade de libertate cu atît mai presant se pun pentru cei care oferă problemele politicii de desfacere — în orice caz, atunci cînd trebuie menţinută aparenţa că consumatorii pot decide în mod privat-autonom, adică după anumite preferinţe monologic certe. Adaptarea oportunistă a consumatorilor la strategiile de piaţă ale concurenţei monopoliste este forma ironică a acelei autonomii a consumatorilor care trebuie să fie păstrată ca faţadă a individualismului proprietăţii. Odată cu socializarea crescîndă a producţiei creşte cota-parte a bunurilor de întrebuinţare colective din totalul bunurilor de consum. Condiţiile de viaţă urbană din societăţile complexe devin în măsură crescîndă dependente de o infrastructură (comunicaţii, timp liber, sănătate, educaţie etc.) care se sustrage tot mai viguros formelor de cerere diferenţiată şi de însuşire privată.

Orientarea valorilor de schimb. În sfîrşit, să amintim în acest loc tendinţele care slăbesc efectele de socializare ale pieţei: cu precădere creşterea părţilor din populaţie care nu îşi reproduc viaţa prin venituri din muncă (elevi şi studenţi, cei ce primesc ajutor social, pensionari, bolnavi, infractori, soldaţi etc.), pe de o parte, şi extinderea domeniilor de activitate în care munca abstractă este înlocuită prin munca concretă [119], pe de alta. Chiar şi relevanţa pe care o primeşte tematica timpului liber faţă de tematicile profesionale, în legătură cu reducerea timpului de muncă (şi creşterea veniturilor reale) nu favorizează, fireşte, trebuinţele ce se satisfac monetar.

c) Eroziunea stabilităţii tradiţiei preburgheze, cît şi burgheze, face să se evidenţieze structuri normative care sînt nepotrivite pentru reproducerea privatismului civic şi familial-profesional. Părţile componente dominante azi ale tradiţiei culturale se cristalizează în jurul scientismului, al artei postauratice şi al moralei universaliste. În fiecare din aceste domenii au avut loc dezvoltări ireversibile, care au urmat o logică internă. Astfel au apărut baraje culturale, care pot fi străpunse numai cu prețul psihologic al regreselor, adică cu împovărări motivaționale extraordinare: fascismul în Germania este un exemplu pentru încercarea costisitoare a unui regres, pus în mod colectiv la cale, al conștiinței sub nivelul convingerilor scientiste fundamentale, al artei moderne și al concepțiilor juridice și morale universaliste.

Scientismul. Efectele politice ale autorității de care se bucură sistemul științei în societățile moderne sînt ambivalente. Pe de o parte, credințele tradiționale nu mai pot rezista pretenției de justificare discursivă, instituită odată cu dezvoltarea științei moderne; pe de altă parte, efemerele sinteze de popularizare alcătuite din informații izolate, care au luat locul interpretărilor globale, asigură autoritatea științei *in abstracto.* Instanța „știință" poate, așadar, să acopere ambele: atît critica eficientă în lărgime a oricăror structuri de prejudecăți, cît și noul esoterism al competenței și al judecății experților. O autoafirmare scientistă a științelor poate favoriza o conștiință comună pozitivistă, care susține sfera publică, depolitizată. Pe de altă parte, scientismul impune norme[120] după care poate fi el însuși criticat și transferat unei dogmatici reziduale[121]. Teoriile tehnocratice și ale elitelor, care afirmă necesitatea unui privatism civic instituționalizat, nu sînt — deoarece trebuie să se prezinte drept teorii — imune la obiecții.

Arta postauratică. Mai puțin ambivalente sînt efectele artei moderne. Arta modernă a radicalizat autonomia artei burgheze față de contextele de utilizare străine artei; cu ea se conturează pentru prima oară o contracultură ce apare din însăși societatea burgheză, împotriva stilului de viață al burgheziei, caracterizat prin individualism orientat spre performanță și utilitate. În boema care s-a instituit în primul rînd la Paris, ca oraș-capitală al veacului al XIX-lea[122], s-a întruchipat o pretenție critică care în aura operei de artă burgheze se manifestă încă nepolemic: „*alter ego*"-ul proprietarului de marfă, „omul" pe care cetățeanul îl putea cîndva întîlni în contemplarea singuratică a operei de artă, s-a separat numaidecît de el și l-a înfruntat, sub forma avangardei artistice, ca putere ostilă, în cel mai bun caz ca seducător. În timp ce burghezia putea cîndva să afle cu precădere în frumosul artistic propriile idealuri și soluționarea mai totdeauna fictivă a făgăduinței de succes doar suspendate în viața de toate zilele, a trebuit curînd să recunoască în arta radicalizată mai degrabă negația praxis-ului social decît completarea acestuia. În aura operei de artă burgheze, deci în decadența cultică a lucrului sacru deja devenit profan și bun de muzeu, s-a oglindit credința în realitatea frumoasei aparențe. Împreună cu aura s-a dezagregat și această credință. Redobîndirea autonomiei artistice a operei de artă formaliste de publicul consumator de artă este forma noii necredințe, iar confirmarea ei este prăpastia dintre avangardă și burghezie. Sub semnul lui *l'art pour l'art* autonomismul artei este împins la extrem, iar cu aceasta este dezvăluit adevărul că în societatea burgheză arta exprima nu făgăduințele, ci jertfele ireparabile ale raționalizării burgheze — experiențele de-a dreptul incompatibile și nu împlinirea ezoterică a gratificațiilor tăinuite, dar tocmai de aceea amînate doar.

Arta modernă este învelișul sub care s-a pregătit transformarea artei burgheze în contracultură. Suprarealismul atestă apoi momentul istoric în care arta modernă distruge în mod programatic învelișul aparenței ce nu mai este frumoasă, spre a trece desublimat în viață. Nivelarea gradelor de realitate între artă și viață nu a fost provocată prin tehnicile noi de producție în masă și receptare în masă, după cum susținea Benjamin, dar a fost oricum accelerată. Arta modernă lepădase deja aura artei burgheze clasice, prin aceea că opera făcea transparent procesul de producție și se prezenta ca un lucru produs ; dar în ansamblul valorilor de întrebuințare arta pătrunde abia în stadiul abandonării statutului său autonom. Acest proces este ambivalent. El poate însemna tot atît de bine degenerarea artei în artă propagandistică de masă sau cultură de masă comercializată ca și, pe de altă parte, transformarea ei într-o contracultură subversivă. Tot atît de ambivalent este şi ataşamentul faţă de opera de artă formalistă, care, pe de o parte, rezistă constrîngerilor de asimilare la trebuinţele şi atitudinile determinate de piaţă ale consumatorilor şi, cu aceasta, unei false anulări a artei, care însă, pe de altă parte, rămîne inaccesibilă maselor şi împiedică astfel şi salvarea exoterică a experienţelor emfatice, în termenii lui Benjamin : a luminărilor profane. Indiferent dacă prognoza lui Adorno este justă, în raport cu cea a lui Benjamin, în măsura în care arta de avangardă nu este în general deposedată de conţinuturile sale semantice şi nu împărtăşeşte soarta tradiţiilor religioase, ce devin mereu mai neputincioase, ea adînceşte divergenţa dintre valorile oferite de sistemul socio-cultural şi cele pretinse de sistemul politic şi economic[123].

Morala universalistă. Efectul de blocaj pe care îl produc ideologiile burgheze, despuiate de părţile lor componente funcţionale în sistem, pentru dezvoltarea sistemului politic şi economic, devine mai limpede în cazul sistemului moral decît al autorităţii ştiinţei şi al autodizolvării artei moderne. Ordinea morală şi de drept se diferenţiază pe treapta de dezvoltare culturală evoluată. În societăţile tradiţionale o etică de stat mediază loialităţile particulare de trib şi familie : datoriile cetăţeanului concurează cu legăturile familiale. Deoarece, odată cu etica de stat, sfera de valabilitate a sistemului de norme a devenit mai întinsă şi mai abstractă, puterea de sancţionare parţial se formalizează (legitimizare), parţial se internalizează (interiorizare). Fireşte că sistemul moral şi ordinea de drept sînt încă integrate într-un cadru interpretativ unitar de imagini asupra lumii, ce legitimează dominaţia. Odată ce în societăţile tradiţionale survine însă un proces de modernizare, din complexitatea crescîndă rezultă probleme de conducere care pretind ca schimbarea normelor sociale să fie accelerată peste ritmul inerent tradiţiei culturale istorico-naturale. Astfel, apare *dreptul formal burghez*, care permite separarea conţinuturilor normelor de dogmatica simplei tradiţii şi determinarea lor intenţională. Normele de drept pozitivate sînt, pe de o parte, decuplate de corpus-ul normelor morale privatizate, pe de altă parte, ele au nevoie de producere (şi justificare) după principii. În timp ce dreptul abstract este valabil doar pentru sfera pacificată de puterea de stat, morala lumii private burgheze, de asemenea ridicată la nivelul principiilor generale, nu-şi află nici o limită în starea încă naturală a raporturilor dintre state. Deoarece *morala principială* este sancţionată doar prin instanţa pe deplin interioară a conştiinţei, în pretenţia ei de universalitate este plasat conflictul cu o morală publică încă legată de un subiect statal concret: conflictul dintre cosmopolitismul „omului" şi loialităţile cetăţeanului (care nu pot fi universaliste atîta timp cît relaţiile internaţionale sînt subordonate moralităţii concrete).

O soluţionare a acestui conflict — dacă se urmează (în dimensiunile universalizării şi internalizării) logica dezvoltării sistemelor de norme social universale (şi se părăseşte prin aceasta domeniul exemplelor istorice) — *poate fi gîndită* numai în sensul că dihotomia morală internă/externă dispare, contradicţia între domeniile reglate moral şi legal este relativizată, iar valabilitatea *tuturor* normelor este legată de formarea discursivă a voinţei celor afectaţi potenţial. Aceasta nu exclude necesitatea normelor obligatorii, căci nimeni nu poate (astăzi) şti în ce măsură poate fi limitată agresivitatea şi obţinută recunoaşterea liber-consimţită a principiului discursiv de justificare. Abia pe această treaptă, mai întîi doar construită, morala ar deveni strict universală, începînd totodată să fie „doar" morală, în sensul diferenţierii între drept şi morală. Şi procesul internalizării ar fi complet abia dacă ar fi fost interiorizat principiul justificării principiilor posibile (deci dispoziţia la clarificare discursivă a problemelor practice), şi în rest, interpretarea curentă a trebuinţelor ar fi fost înstrăinată în procese comunicative.

Capitalismul liberal a conferit pentru prima oară putere de angajare sistemelor de valori strict universale, deoarece înseşi relaţiile de schimb trebuiau reglate universalist, iar schimbul de echivalente oferea, de altfel, o ideologie de bază eficientă, care a eliberat statul de modul de justificare tradiţionalist. Numai că, în capitalismul organizat, baza acestui mod de legitimare se năruie, în timp ce apar concomitent noi şi sporite revendicări de legitimare. Pe cît de puţin însă sistemul ştiinţei poate să se retragă în mod intenţionat în spatele unui nivel atins al cunoaşterii cumulative, pe atît de puţin poate el — dacă discursurile teoretice au fost deja instituţionalizate — să blocheze progresul teoretic, tot pe atît de puţin poate şi sistemul moral — dacă discursurile practice au fost deja admise — să facă să fie pur şi simplu uitat un nivel al conştiinţei morale atins în mod colectiv sau să inhibe o dezvoltare morală în continuare. Dacă sistemul moral şi cel al ştiinţelor urmează, după cum susţin eu, o logică internă, atunci aceasta înseamnă că evoluţia morală este, la fel ca şi cea ştiinţifică, dependentă de adevăr.

Această afirmaţie aş vrea foarte mult s-o explic cu referire la *tranziţia* necontingentă, prin aceasta înţelegînd *tranziţia* motivată raţional *de la dreptul formal burghez la morala politică universală.* Pentru a putea diferenţia satisfăcător cele două trepte ale unei morale principiale, mă refer la sistematizările filozofice corespunzătoare.

Deosebirea dintre normă şi principiu (adică metanormă după care pot produce norme) o obţin prin aceea că aplic operaţia generalizării (care îmi dă conceptul de normă) asupra ei însăşi. De acum încolo valabilitatea universală este unicul criteriu formal după care pot distinge un principiu între oricare alte principii. O morală principială este, prin urmare, un sistem care admite doar norme generale (adică norme fără excepţii, fără privilegieri şi limitări ale sferei de valabilitate). *Dreptul natural modern* a încercat să dezvolte sisteme de norme de drept care să corespundă acestor criterii. Universalitatea normelor ce garantează egalitatea poate fi asigurată prin natura formală a normelor de drept. Formalitate înseamnă, în acest caz, că nu sînt legal normabile obligații concrete (ca în dreptul natural tradițional sau în etică), ci doar permisiuni abstracte (acțiuni ce nu pot fi ordonate, ci doar permise sau interzise). Admise sînt apoi doar normele care delimitează spațiile de joc compatibile, în care fiecare individ își poate urmări interesele sale speciale în mod privat-autonom, adică prin folosirea neîngrădită a mijloacelor nepenalizate. Aceste interese sînt ele însele neutre din punct de vedere moral. Numai sistemul de drept în întregime este justificat moral cu privire la efectele care maximalizează prosperitatea și libertatea totalității celor supuși normelor de drept. Într-atît rămîne o etică bază a legitimării ; aceasta este posibil pentru că dreptul formal *per definitionem* delimitează, odată cu limitarea unei sfere a acțiunilor legale, o sferă complementară a acțiunilor morale.

Un sistem moral care normează și acest domeniu după aceleași criterii ca și dreptul natural îl reprezintă *utilitarismul universalist*, potrivit căruia toate acțiunile strategice care ridică la maximum plăcerea și folosul fiecărui individ sînt permise, într-atît cît sînt compatibile cu șansele fiecărui alt individ de a-și ridica la maximum plăcerea și folosul. Desigur că utilitarismul recade în gradul de internalizare atins de eticile convenționale ale datoriei : motivele acțiunii rămîn exterioare subiectului moral responsabil. Chiar dacă acestea trebuie să poată fi cuprinse în domeniul valorizării morale, trebuie pretins ca numai astfel de acțiuni să merite să fie numite bune din punct de vedere moral care nu numai că sînt în concordanță cu legile generale, ci sînt motivate numai prin respect față de lege (și nu empiric ținînd seama de efectele acțiunii). *Etica formalistă* (Kant) îmbină criteriul universalității normelor cu cel suplimentar al autonomiei, adică al independenței față de motive contingente.

Limita eticii formaliste constă, desigur, în aceea că înclinațiile incompatibile cu datoriile sînt excluse din sfera relevantă moral și trebuie să fie reprimate ; în acest caz, interpretările trebuințelor corespunzător valabile pentru un nivel întîmplător de socializare trebuie acceptate ca fiind date. Ele nu pot fi făcute la rîndul lor obiect al procesului de formare discursivă a voinței. Abia *etica comunicativă asigură universalitatea normelor* admisibile și autonomia subiecților în acțiune numai prin convertibilitatea discursivă a pretențiilor de validitate, cu care se manifestă normele, adică prin aceea că numai *acele* norme pot pretinde valabilitate asupra cărora sînt (nesilit) de acord (sau n-ar fi de acord) toți cei afectați ca participanți la un discurs, atunci cînd intră (sau ar intra) într-o formare discursivă a voinței. Atunci și întrebarea care sectoare ar trebui reglate în condițiile date prin compromis sau norme formale ale acțiunii poate deveni obiect al unei dezbateri. Abia etica comunicativă este universală (și nu ca și cea formalistă, limitată la un domeniu al moralei private, scindat de norme de drept) ; abia ea asigură autonomia (prin aceea că ea continuă procesul adaptării potențialelor de impuls la o structură acțională, adică continuă procesul de socializare „cu voință și conștiință").

d) Dacă între structurile normative care au astăzi încă putere normativă și sistemul politico-economic nu există o concordanță funcțional suficientă, crizele de motivație ar putea fi totuși evitate prin decuplarea sistemului cultural. „Decuplare" vrea să însemne că cultura rămîne obiect al consumului privat sau al interesului profesional, un fel de teren ocrotit, de vînătoare liberă, pus sub protecția naturii, dar separat de procesele de socializare. Făcînd abstracție de faptul că substituenții tradiției, care ar putea interveni pentru părțile culturale componente „decuplate", nu pot fi recunoscuți, se poate argumenta că *convingerile fundamentale ale eticii comunicative* și *complexele de experiențe ale contraculturilor* în care se întruchipează arta postauratică, au devenit astăzi în unele straturi deja determinante pentru procese de socializare tipice, deci au dobîndit putere de a forma motive. Într-o schiță de lucru, Döbert și

Nunner au dezvoltat argumentul că „excedentele semantice“ ale părților componente ale tradițiilor culturale sînt cu atît mai curînd „date în judecată“, deci devin relevante pentru comportament, cu cît mai puțin se reușește găsirea în cadrul normelor convenționaliste a unei soluții nebătătoare la ochi pentru părăsirea fazei adolescenței. Importanța unui deznodămînt neconvențional al crizei adolescenței este explicată de K. Kenniston prin atitudinea reflexivă pe care tînărul o dobîndește față de modelele interpretative oferite social și care îi îngăduie să-și obțină propria definiție a identității în dezbatere cu aceste interpretări culturale : „Vom fi nevoiți să distingem mai net decît am făcut-o pînă acum între sistemele de atitudini și de convingeri și structurile cognitive sau nivelurile de dezvoltare în cadrul cărora se menține orice atitudine sau convingere dată. Cu mult timp în urmă William James a pus în contrast pe cel-născut-o-dată și cel-născut-de-două-ori : născuții-o-dată sînt aceia care acceptă nereflexiv și «inocent» convingerile copilăriei lor ; născuții-de-două-ori sînt aceia care pot adera exact la aceleași convingeri, dar care fac aceasta într-un mod diferit, după o perioadă prelungită de îndoială, critică și examinare a acestor convingeri. Privite ca atitudini, convingerile celui născut-o-dată și ale celui născut-de-două-ori pot fi identice : dar structura cognitivă plasată în intelect sau nivelul de dezvoltare ale celui născut-o-dată și ale celui născut-de-două-ori sînt extrem de diferite. Cu alte cuvinte, sîntem nevoiți să examinăm nu numai convingerile pe care le au oamenii, dar și *modul* în care le au — complexitatea, bogăția și structura imaginilor lor asupra lumii. Din punct de vedere politic și social poate fi mai important dacă membrii unei subculturi date posedă o imagine relativistă despre adevăr decît dacă ei sînt conservativi sau liberali“ [124]. Cu ajutorul acestei deosebiri pot să-mi formulez teza spunînd că părțile componente dominante astăzi (și disfuncționale în efectul lor) ale tradiției culturale sînt cu atît mai probabil reflectate în planul sistemului de personalitate, cu cît forma de desfășurare a crizei adolescenței constrînge la o „naștere dublă" și împiedică un deznodămînt convențional al adolescenței: testului explicit al tradiției îi rezistă din motive logice mai curînd sisteme de valori universaliste și complexe de experiențe contraculturale. Faptul că probabilitatea unei forme de desfășurare convenționale a crizei adolescenței scade poate fi întemeiată pe următorii indicatori [125]:

— expansiunea sistemului educativ prelungește duratele de instruire și face posibil pentru părți tot mai mari din populație un moratoriu psihosocial în preadolescență (13—16 ani) și o extindere a acestei faze (în cazuri extreme pînă la 30 de ani);

— instrucția formală a aptitudinilor cognitive mărește probabilitatea ca disonanțele între modelele interpretative oferite și realitatea socială să fie percepută și să ascută problematica identității;

— evoluția spre structuri familiale egalitare și răspîndirea tehnicilor de educație tipice pentru păturile mijlocii promovează procese de socializare care mai degrabă împovărează tînărul cu probleme ale adolescenței;

— destinderea interdicțiilor sexuale, înlesnită farmaceutic, acționează (la fel ca și eliberarea temporară și diferențiată pe pături de constrîngeri nemijlocit economice) în sensul că procesele de socializare lipsite de teamă, avînd un spațiu de joc al experimentării mai extins, devin mai probabile pentru adolescent.

Dealtfel, din gradul de complexitate al sistemelor de roluri atins astăzi se poate deduce că în societățile capitaliste tîrzii mereu mai mulți membri trebuie să dispună de calificări universaliste fundamentale ale acțiunii conform rolurilor. Deoarece tradiția culturală oferă în mod credibil o morală principială doar sub forma eticii comunicative, care nu poate funcționa fără conflicte în sistemul politic-economic în cazul unei forme de desfășurare neconvențională a crizei adolescenței sînt de așteptat cel puțin două deznodăminte: retragerea ca reacție la o suprasolicitare a resurselor

BCU Cluj / Central University Library

personalității (un sindrom comportamental pe care Kenniston l-a observat și cercetat la „alienated“ — „alienați“) și, pe de altă parte, protest, ca urmare a unei organizări autonome a eu-lui, care nu poate fi stabilizată în condițiile date fără conflict (un sindrom comportamental pe care Kenniston l-a descris la „young radicals“ — „tinerii radicali“ [126]. „Că are rost să se caute potențiale de atitudine critică față de sistem în grupul de tineri se confirmă și la o inventariere întreprinsă pe plan preteoretic a sindroamelor comportamentale de critică a legitimării și de apatie. De partea *activistă* se află mișcări studențești, revolte ale elevilor și ucenicilor, pacifiștii, Womens'Lib ; partea *retreat-istă* este reprezentată de mișcarea hippy, Jesus-People, subcultura drogurilor, fenomene ale submotivației în școală etc. Acest spectru larg de potențiale comportamentale nu poate fi explicat prin recurs la susținerile psihologice triviale subordonate teoriei economice a crizei (privarea duce la protest)“ [127].

8. Retrospectivă

Chiar dacă ar fi fost expusă mai puțin superficial, schița argumentativă prezentată n-ar fi suficientă pentru a răspunde problemelor cu care este confruntată o teorie a capitalismului tîrziu (v. mai sus p. 273 și urm.). Aș pretinde eventual faptul de a fi creat o oarecare plauzibilitate pentru următoarele constatări globale :

a) Deoarece sistemul economic a fost afectat în autonomia sa funcțională față de stat, și fenomenele de criză și-au pierdut caracterul lor istorico-natural, pentru formațiunea noastră socială nu este de așteptat o criză a sistemului în sensul în care am introdus acest termen. Desigur, tendințele de criză care apar în locul acesteia pot fi reduse la structuri reieșite chiar din refularea cu succes a crizei sistemului. Prin aceasta se explică calmarea crizelor economice ciclice într-o criză de durată care apare, pe de o parte, ca o materie *deja* preluată administrativ, pe de altă parte, ca o mişcare încă insuficient controlată. Cu aceasta constelaţiile în care management-ul crizei nu funcţionează nu sînt excluse, dar apariţia de astfel de constelaţii nu mai poate fi prevăzută în mod sistematic.

b) Tendinţele de criză economică sînt deplasate în sistemul politic prin acţiunea de evitare reactivă a statului, în aşa fel încît preocupările de legitimare pot echilibra deficitele de raţionalitate şi extinderile raţionalităţii organizării pot echilibra deficite de legitimare. Apare un mănunchi de tendinţe de criză care, din punct de vedere genetic, reprezintă o ierarhie a fenomenelor de criză deplasate de jos în sus şi care, din punct de vedere al management-ului statal al crizei, se disting prin aceea că pot fi substituite reciproc în cadrul anumitor limite. Aceste limite sînt, pe de o parte, determinate de masa valorilor fiscal disponibile, despre a căror împuţinare nu poate fi făcută vreo previziune temeinică din punctul de vedere al teoriei crizei (vezi a), şi, pe de altă parte, de producerile de motivaţie din partea sistemului sociocultural. De aceea, decisivă pentru prognoza crizei este relaţia substitutivă dintre resursele neîndestulătoare, valoare şi sens.

c) Cu cît sistemul cultural este mai puţin capabil să producă motivaţii suficiente pentru politică, pentru sistemul educativ şi de ocupare a forţei de muncă, cu atît mai mult sensul împuţinat trebuie să fie înlocuit prin valori consumabile. În aceeaşi măsură sînt periclitate modelele de distribuţie care rezultă dintr-o producţie socializată pentru interese incapabile de generalizare. Obstacolele definitive ale procurării de legitimare sînt structuri normative inflexibile care nu mai asigură sistemul economico-politic cu resurse ideologice, ci îl confruntă cu suprasolicitări. O criză a legitimării poate fi — dacă acest diagnostic grosier este exact — evitată pe termen lung numai dacă sînt reformate structurile de clasă latente ale capitalismului tîrziu sau dacă este înlăturată constrîngerea la legitimare sub care se află sistemul administrativ. Aceasta s-ar putea obţine numai dacă integrarea naturii interioare ar fi în general readaptată la un alt mod de socializare, adică dacă aceasta ar fi decuplată de normele ce au nevoie de justificare. Această posibilitate o discut în partea finală.

III. Cu privire la logica problemelor de legitimare

Teoremele privitoare la criza de motivaţie, pe care le-am discutat, sînt în funcţie de două premise. În primul rînd, pornesc (împreună cu Freud, Durkheim şi Mead) de la aceea că motivaţiile se edifică prin interiorizarea structurilor de aşteptare reprezentate simbolic. Conceptul sociologic de interiorizare (Parsons) ridică în plan psihologic o serie de probleme. Conceptele psihanalitice pentru mecanismele învăţării (luarea în stăpînire a obiectului, identificarea, internalizarea modelului) sînt parţial precizate într-o mulţime de cercetări empirice despre învăţarea motivaţională a copilului, iar parţial au fost întregite de interpretări cognitiviste sau substituite cu altele, ce provin din teoria învăţării. Asupra acestora nu pot să insist aici. Mă concentrez asupra premisei a doua, mai solide, conform căreia valorile şi normele după care se formează motive au o relaţie imanentă cu adevărul. Sub *aspect ontogenetic*, aceasta înseamnă că dezvoltarea motivaţională, în sensul lui Piaget, este legată de o dezvoltare relevantă cognitiv a conştiinţei morale, iar gradele conştiinţei morale se pot reconstrui logic, adică în concepte ale unei succesiuni sistematic ordonate a sistemelor de norme şi a controalelor de comportament. Gradul cel mai înalt al conştiinţei morale corespunde unei morale universale reductibile la normele de bază ale discursului raţional, care ridică o pretenţie de superioritate nu numai empirică (sprijinit pe ierarhia observabilă ontogenetic a gradelor de conştiinţă), ci şi sistematică (apelînd la soluţionarea argumentativă a pretenţiei sale de validitate). În contextul nostru ne interesează numai acest *aspect* *sistematic* al relației afirmate cu adevărul valorilor și normelor faptic valabile.

Conceptul lui Max Weber al dominației legitime[128] îndreaptă atenția asupra relației dintre credința legitimității și potențialul de justificare a ordinilor, pe de o parte, și valabilitatea lor faptică, pe de altă parte. Baza legitimității lasă să se recunoască „pe ce ultime principii poate fi întemeiată «valabilitatea» unei dominații, adică pretenția la supunerea funcționarilor față de stăpîn și a celor dominați față de ambii". [129] Deoarece reproducerea lor se sprijină pe însușirea privilegiată a avuției produse social, toate societățile bazate pe împărțirea în clase trebuie să rezolve problema ca plusprodusul social să fie repartizat inegal și totuși legitim[130]. Ele o rezolvă prin putere structurală, deci prin aceea că repartiția asimetrică a șanselor legitime de satisfacere a necesității este fixată într-un sistem de norme care se bucură de acceptare. Recunoașterea faptică a unui astfel de sistem de norme se sprijină desigur nu numai pe credința în legitimitate a celor implicați, ci și pe teama față de supunerea la sancțiunile cominatorii indirecte cît și pe simpla acceptare (*compliance*), datorită perceperii propriei neputințe și a lipsei de alternative (adică a fanteziei încătușate). Însă, de îndată ce dispare credința în legitimitatea unei ordini existente, puterea latentă admisă în sistemul instituțiilor este pusă în libertate — fie ca putere manifestă de sus (ceea ce este posibil doar temporar), fie în forma unei lărgiri a spațiilor de participare (prin care se modifică și cheia repartiției pentru șansele satisfacerii legitime a trebuințelor, adică gradul de represiune a dominației) : „Firește că și «legitimitatea» unei dominații poate fi considerată doar ca o *șansă* și de aceea poate fi menținută într-o limită relevantă și tratată practic. Nu este vorba nici pe departe de faptul că fiecare supunere față de o dominație s-a orientat inițial după această credință. Supunerea poate fi simulată de individ sau de grupuri întregi pur și simplu din motive de oportunitate, exersată practic din interese materiale personale, inevitabil acceptată din slăbiciuni individuale şi neputinţă. Nu aceasta este însă decisiv pentru clasificarea unei dominaţii, ci faptul că propria ei *pretenţie* de legitimare este în *felul* ei «valabilă» într-o măsură relevantă, îşi întăreşte starea şi îşi stabileşte felul mijloacelor de dominaţie alese“ [131].

Utilitatea conceptului de legitimitate, care permite potrivit formelor şi conţinuturilor legitimării o delimitare faţă de tipurile dominaţiei legitime, în sensul lui Max Weber, este necontestată în sociologia actuală ; controversată este însă *raportarea la adevăr a legitimărilor.* Această raportare la adevăr trebuie presupusă dacă se consideră posibilă o criză de motivaţie, care apare dintr-o împuţinare sistematică a resursei „sens“. Căci motive necontingente pentru o pierdere de legitimare pot fi dobîndite numai dintr-o evoluţie „îndărătnică“, adică dependentă de adevăr, a sistemelor de interpretare, care limitează sistematic capacitatea adaptativă a societăţii.

1. Conceptul de legitimare al lui Max Weber

Controversa asupra dependenţei de adevăr a legitimărilor a fost stîrnită pe plan sociologic de formularea echivocă dată de către Max Weber „dominaţiei raţionale“, adică tipului de dominaţie formal legală şi reglată procedural, caracteristic pentru societăţile moderne. „După cîte ştim, nici o dominaţie — afirmă Weber — nu se mulţumeşte de bunăvoie numai cu motivele materiale sau numai cu motivele *afective* sau numai cu motivele raţionale în raport cu o valoare ca şanse ale menţinerii sale. Mai curînd fiecare caută să trezească şi să cultive credinţa în legitimitatea ei“ [132]. Weber afirmă chiar şi în mod general „trebuinţa de autojustificare a fiecărei puteri, ba chiar şi a fiecărei şanse de viaţă“ [133]. Aşadar, dacă credinţa în legitimitate este concepută ca un fenomen empiric fără raportare imanentă la adevăr, cauzele pe care se sprijină în mod explicit au doar o însemnătate psihologică ; dacă astfel de cauze stabilizează în mod satisfăcător o anumită credinţă în legitimitate, acest lucru depinde de prejudecăţile instituţionalizate şi dispoziţiile comportamentale observabile ale grupului de referinţă. Dacă însă pentru fiecare credinţă în legitimitate eficientă se presupune o raportare imanentă la adevăr, motivele pe care aceasta se sprijină, în mod explicit, au o pretenţie de validitate raţională, care poate fi verificată şi criticată independent de eficienţa ei psihologică. Într-un caz, doar funcţia motivaţională a temeiurilor de justificare poate fi obiect al cercetării ; în celălalt caz, funcţia lor motivaţională nu poate fi privită independent de statutul ei logic, adică de pretenţia ei criticabilă de *a motiva în mod raţional* ; aceasta este şi atunci valabil cînd, ca de obicei, această pretenţie este formulată şi stabilizată contrafactual.

Pentru concepţia dominaţiei raţionale[134] această alternativă înseamnă, în primul caz, că dominaţia este considerată drept legitimă dacă sînt îndeplinite cel puţin două condiţii : a) ordinea normativă trebuie să fie instituită pozitiv şi b) tovarăşii de drept trebuie să creadă în legalitatea ei, adică în procedura formală corectă a creaţiei juridice şi a aplicării dreptului. Credinţa în legitimitate se restrînge la credinţă în legalitate : este suficient apelul la înfăptuirea legală a unei decizii. Dimpotrivă, în cazul dependenţei de adevăr a credinţei în legitimitate este evident că apelul la faptul că statul poate să exercite monopolul creaţiei juridice şi al aplicării dreptului după reguli raţionale legiferate, conform unui sistem, nu este evident suficient. O procedură nu poate produce ca atare legitimare, mai degrabă însăşi procedura reglementară este obligată la legitimare. Prin urmare, cel puţin *o* altă condiţie trebuie să fie îndeplinită pentru ca o dominaţie legală să fie considerată legitimă : trebuie să fie indicate motive pentru forţa legitimatoare a acestei proceduri formale, ca de exemplu acela că competenţa procedurală este asigurată de o putere de stat organizată conform constituţiei[135].

Prima dintre pozițiile menționate este susținută astăzi de Niklas Luhmann : „Dreptul unei societăți este pozitivat dacă legitimitatea legalității pure își află recunoaștere, dacă deci dreptul este respectat pentru că este instituit după reguli precise, prin decizie competentă. Prin aceasta bunul plac devine instituție într-o problemă centrală a conviețuirii umane“ [136]. Luhmann urmează aici teoria decizionistă a dreptului întemeiată de Carl Schmitt : „Pozitivarea dreptului înseamnă că pentru orice conținuturi poate fi dobîndită validitate juridică legitimă, și anume printr-o decizie care conferă dreptului validitate și îi poate retrage din nou această validitate. Dreptul pozitiv există în virtutea deciziei“ [137]. Regulile de procedură normale sînt suficiente ca premise legitimitoare ale deciziei și nu necesită la rîndul lor o altă legitimare. Căci funcția lor, aceea de a absorbi nesiguranța, o îndeplinesc și așa : ele îmbină nesiguranța asupra deciziei care va fi înfăptuită cu siguranța că se va lua oricum o decizie [138]. Validitatea imperativă abstractă a normelor, care se pot lipsi de justificarea materială ce trece peste procedura corectă a genezei și a aplicării lor, servește pentru „a stabiliza așteptările de comportament în fața deziluziilor și a le garanta prin structuri“ [139]. Validitatea normativă poate desigur să îndeplinească această funcție doar atîta timp cît rămîne latentă și nu se dizolvă explicit în sensul imperativului : „Procesele sociale ale tratamentului deziluziei și ale învățării sînt presupuse în orice normare a așteptărilor de comportament, dar nu pot fi reflectate în sens normat“ [140]. Este lipsit de sens a problematiza ulterior credința faptică în legitimitate și pretenția de validitate a normelor cu referire la temeiuri de valabilitate criticabile ; ficțiunea aparține mai degrabă constituenților așteptărilor contrafactuale imperative certe. Acestea pot fi concepute, la rîndul lor, doar din punct de vedere funcționalist, adică în sensul că pretențiile de validitate sînt tratate ca mistificări necesare din punct de vedere funcțional. Mistificarea nu poate fi însă dezvăluită fără a zdruncina credința în egalitate[141].

Cealaltă dintre cele două poziții menționate a fost susținută de Johannes Winckelmann. El consideră raționalitatea formală în sensul lui Max Weber ca bază insuficientă de legitimare a dominației legale: credința în legalitate nu se legitimează *per se*. Pozitivismul juridic pretinde mai curînd un *consens omnium*, întemeiat rațional în raport cu o valoare: „Postu'atele raționale în raport cu o va'oare alcătuiesc principiile regulative pentru orice instituiri normative și pentru concretizarea acestora. Numai ace'e instituiri sînt legitimitate normativ [...] care se mențin în cadrul limitelor principiului de drept formal trasate prin aceasta“[142]. Legalitatea poate produce atunci și numai atunci legitimitate cînd pot fi indicate motive pentru ca anumite proceduri formale să îndeplinească, în anumite condiții marginale instituționale, pretenții materiale de echitate: „Potrivit formulării sale principiale, la Max Weber conceptul dominației legale se referă la dominația reglementării raționale, și anume orientată rațional în raport cu *o valoare*, care abia în forma sa degenerată a fost denaturată în dominația formală a legalității lipsite de demnitate, neutră în raport cu o valoare, pur rațională în raport cu un scop“[143]. Teza lui Winckelmann este discutabilă sub aspect hermeneutic, deoarece duce la consecința sistematică după care bazele raționale raportate la o valoare ale credinței în legalitate sînt susceptibile de motivare și critică; aceasta este însă incompatibil cu concepția lui Max Weber[144] despre pluralismul rațional indisolubil al sistemelor de valori opuse și al puterilor credinței[145]. Numai că în contextul nostru aceasta nu este atît de grav. Dar și sub aspect sistematic acceptarea normelor de bază *materiale*, capabile de întemeiere, duce la dificultatea constînd în a deveni necesară evidențierea teoretică a anumitor conținuturi normative. Eforturile filozofice pentru a reabilita dreptul natural tradițional sau modern, înspre care pare a înclina Winckelmann însuși, au eșuat, la fel ca încer-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

cările de a întemeia o etică materială a valorilor (în sensul lui Scheler sau Nicolai Hartmann). Pentru a dovedi caracterul criticabil al pretenţiilor de justeţe, nu trebuie desigur acceptată o astfel de povară argumentativă. Este suficient mai curînd recursul la normele de bază ale discursului raţional, pe care le presupunem în fiecare discurs, deci şi în discursurile practice.

În acest sens am dedus în controversa mea cu Luhmann credinţa în legalitate dintr-o credinţă în legitimitate, capabilă de întemeiere: „Procedura ireproşabilă a realizării unei norme, deci a formalităţi juridice a unui eveniment, garantează ca atare numai că instanţele înzestrate cu competenţă şi recunoscute ca fiind competente poartă răspunderea pentru dreptul care este valid. Dar aceste instanţe sînt parte ale unui sistem de dominaţie care trebuie să fie legitimat în întregime, dacă este vorba ca legalitatea pură să aibă valoare de *indiciu* al legitimităţii. Într-un regim fascist, de pildă, formalitatea juridică a actelor de administraţie poate avea, la nevoie, o funcţie de mascare — aceasta înseamnă că forma tehnico-juridică singură, legalitatea pură, nu va putea asigura pe termen lung recunoaştere dacă sistemul de dominaţie nu poate fi legitimat independent de exercitarea juridică formală a dominaţiei. «Faptul că sînt preluate performanţe de selecţie care se sprijină numai pe decizie necesită motive speciale», aceasta Luhmann o recunoaşte, dar el crede că printr-o formalitate juridică instituţionalizată a procedurii, deci prin procedee «sînt create astfel de motive suplimentare pentru recunoaşterea deciziei, şi în acest sens este produsă şi legitimată puterea pentru decizie adică este făcută independentă de constrîngerea exercitată concret». Totdeauna o procedură poate însă să se legitimeze numai indirect, prin trimitere la instanţe, care la rîndul lor trebuie să fie recunoscute. Astfel constituţiile burgheze fixate în scris conţin un catalog de drepturi fundamentale, imunizate mai puternic împotriva modificărilor, care, în măsura şi numai în măsura în care este înţeles în conexiune cu ideologia sistemului de dominație, are forță legitimatoare. În afară de aceasta, organele competente pentru codificarea dreptului și aplicarea lui, nu sînt nicidecum legitimate prin legalitatea modurilor lor de a proceda, ci printr-o interpretare generală care sprijină sistemul de dominație în întregime. Teoriile burgheze ale parlamentarismului și suveranității poporului au fost parte a unei astfel de ideologii. Este o confuzie fundamentală a unei teorii a dreptului suspectă ea însăși a fi ideologie, anume a decizionismului, susținerea că validitatea normelor de drept poate fi întemeiată pe decizie și numai pe decizie. Căci pretenția naivă de valabilitate a normelor de acțiune trimite (cel puțin implicit) în fiecare caz la posibilitatea întemeierii discursive. Dacă decizii care obligă sînt legitime, adică dacă pot fi luate independent de constrîngerea exercitată concret și de sancțiuni care amenință în mod manifest și pot fi, cu toate acestea, impuse regulat, chiar și împotriva interesului celor implicați, atunci ele trebuie să poată fi valide întrucît satisfac normele recunoscute. Această validitate normativă liberă de constrîngere se întemeiază pe presupunerea că în condițiile date norma poate fi justificată și apărată împotriva criticii. La rîndul ei, această presupunere nu rezultă de la sine. Ea este efectul unei interpretări capabile de consens, cu funcție de justificare, cu alte cuvinte: al unei imagini asupra lumii care legitimează dominația“ [146].

Dezbaterea asupra raportării la adevăr a credinței în legitimare a fost stîrnită de formularea lui Max Weber cu privire la credința în legalitate; ea duce însă la problema capacității de întemeiere a normelor de acțiune și de valorizare — și această problemă nu poate fi rezolvată cu mijloace sociologice. Dacă capacitatea de adevăr a problemelor practice ar putea fi contestată convingător, poziția susținută de mine ar fi inconsistentă. De aceea, vreau mai întîi (2—3) să dovedesc *posibilitatea* de a întemeia pretenții de validitate normative, adică de a le motiva rațional recunoașterea, spre a discuta apoi (4) cum stăm *în mod real* (în societățile de tipul nostru) cu privire la pretenția de legitimare a sistemelor de norme existente: dacă astăzi acceptarea fără temeiuri a deciziilor obligatorii a devenit rutină sau dacă, la fel ca înainte, motivațiile funcțional necesare sînt produse prin interiorizarea normelor ce au nevoie de justificare.

2. Capacitatea de adevăr a problemelor practice

Dualismul dintre existență și imperativele morale, realitate și valori, clarificat în principiu începînd cu Hume, înseamnă indeductibilitatea logică a propozițiilor prescriptive sau a judecăților de valoare din propoziții declarative sau enunțuri [147]. În filozofia analitică acesta a fost punctul de pornire pentru o tratare non-cognitivistă a problemelor practice. Putem deosebi o linie empiristă a argumentației de alta decizionistă: ambele converg înspre convingerea că disputele morale nu pot fi în cele din urmă decise cu temeiuri, deoarece premisele valorice din care derivăm propoziții morale sînt iraționale. Susținerile empiriste merg pînă acolo încît folosesc propoziții practice fie pentru a exprima puncte de vedere, trebuințe ale vorbitorului, fie pentru a suscita, respectiv manipula, dispoziții de comportament la cel ce ascultă. În filozofia analitică pe această linie au fost întreprinse cu precădere cercetări semantice și pragmatice asupra însemnătății emotive a expresiilor morale (Stevenson, Monro) [148]. Susținerile decizioniste au în vedere că propozițiile practice aparțin unui domeniu autonom, care se supune unei alte logici decît propozițiile teoretico-empirice și care se asociază cu acte de credință sau decizii în loc de experiențe. În filozofia analitică, pe această linie au apărut îndeosebi cercetări de lingvistică, fie cu privire la probleme ale unei logici deontice (a lui Wright), fie în general cu privire la structura limbajelor prescriptive (Hare) [149].

Drept exemplu aleg un articol instructiv al lui K. H. Ilting, care îmbină argumente ale ambelor orientări pentru a respinge pretenția cognitivistă de justificare a propozițiilor practice ; Ilting încearcă să reabiliteze poziția unui Hobbes carlschmittian cu mijloacele analizei lingvistice[150].

Ilting ia decizia preliminară nemotivată, în continuare, de a deduce norme din propoziții imperative. Propoziția imperativă elementară înseamnă : a) că vorbitorul vrea ca ceva să fie cazul și b) că vrea de la cel ce aude ca acesta să-și însușească și să realizeze situația dorită de el (p. 97) ; a) ar fi o anumită voință, b) s-ar numi o invitație. Mai departe Ilting distinge între ideea pe care o conține invitația, apelul la voința celui invitat de a accepta această invitație și de a acționa în raport cu ea și, în sfîrșit, actul de voință al celui invitat, prin care acesta acceptă apelul sau îl respinge. Hotărîrea de a urma imperativul celuilalt nu este „determinată" nici logic și nici cauzal : „Susceptibil este [...] exclusiv lucrul pentru care cel invitat fie că manifestă de la sine înclinație, fie că se lasă mișcat prin amenințarea unui rău mai mare" (p. 99). Ce fel de uz al bunului său plac face cel invitat, luînd în considerare un imperativ, depinde numai de motive empirice. Acum, dacă se îmbină două imperative pe bază de reciprocitate, astfel încît ambele părți să convină la a-și îndeplini invitațiile mutuale, vorbim despre un *contract*. Un contract motivează o normă pe care părțile contractante o „recunosc" : „Recunoașterea normei comune creează anumite așteptări de comportamente ce pot părea unui participant indicate pentru a produce primul o performanță care să conteze în interesul celuilalt. Cu aceasta însă invitația ca și celălalt să producă la rîndul său performanța convenită încetează de a fi o simplă pretenție pe care cel invitat o poate accepta sau refuza după bunul său plac (ca în cazul unui imperativ). Ea devine o *pretenție* pe care a recunoscut-o deja în prealabil drept condiție a acțiunii sale" (p. 100 și urm.).

Construcția imperativă pe care Ilting o propune pentru reconstruirea sistemelor de norme este favorabilă scopului argumentativ necognitivist. Deoarece partea componentă cognitivă a propozițiilor imperative (dorințe, ordine) se limitează la conținutul propozițional („situația dorită“, „ideea“ care cuprinde invitația), iar actele de voință (o decizie, o credință, o atitudine) sînt motivate doar empiric (anume să impună validitatea trebuințelor sau intereselor), nici norma — atîta timp cît a fost pusă în vigoare de bunul plac al părților contractante — nu poate cuprinde nimic care să fie capabil de o întemeiere sau o problematizare cognitive, deci de o justificare sau contestare. Ar fi lipsit de sens a vrea să „justifici“ propoziții practice altcumva decît trimițînd la faptul unei încheieri a contractului motivate empiric: „Este lipsit de sens a mai căuta o justificare a normei contractuale recunoscute în comun. Ambii parteneri au un motiv suficient să recunoască norma contractuală [...]. Tot atît de puțin poate avea sens revendicarea unei justificări a normei conform căreia contractele trebuie să fie respectate“ (p. 101).

Construcția propusă (al cărei conținut explicit ar putea fi de altfel greu compatibil cu propriul ei statut) poate fi apreciată în raport cu sarcina explicării pe cît cu putință complete a sensului și a performanței normelor. Ea nu poate totuși nicidecum explica mulțumitor *o* componentă de semnificație centrală, anume imperativul sau validitatea normativă. O normă are caracter obligatoriu — în aceasta constă pretenția ei de validitate. Dacă însă convenția este asigurată doar de motive empirice (cum sînt înclinația, interesul, teama de sancțiuni), nu reiese de ce un partener contractant, odată ce motivele sale inițiale se modifică, ar trebui să se mai simtă legat de norma cuvenită. Construcția lui Ilting este inadecvată, deoarece nu permite să se indice *diferența decisivă dintre supunere față de ordinele concrete și urmarea normelor recunoscute intersubiectiv.* De aceea, Ilting se vede nevoit să accepte ipoteza auxiliară „că la recunoașterea fiecărei norme mereu se admite în prealabil recunoașterea unei norme fundamentale: recunoașterea unei norme ar trebui considerată un act al voinţei, care să poată fi şi pe mai departe valabil împotriva sa însuşi“ (p. 103). Numai că, ce motiv ar putea să existe pentru recunoaşterea unei norme fundamentale atît de paradoxale ? Validitatea normelor nu poate fi motivată prin aceea că ne obligăm să nu le modificăm ; căci constelaţia de interese a situaţiei iniţiale poate să se modifice curînd, iar normele, care se autonomizează faţă de baza lor de interese, pierd, în general, după construcţia proprie lui Ilting, sensul de reglementări normative. Pe de altă parte, dacă se doreşte evitarea situaţiei delicate de a fixa normativ pe durate nedeterminate constelaţii de interese trecătoare, admiţîndu-se revizuiri, atunci motivele capabile de revizuire trebuie să poată fi evidenţiate. Dacă fiecare modificare după plac a motivului ar fi un prilej suficient pentru a modifica norma, atunci, încă o dată, nu ar putea deveni plauzibil ceea ce înseamnă pretenţia de validitate a unei norme, spre deosebire de sensul imperativ al unei invitaţii. Pe de altă parte, dacă nu pot să existe decît motive empirice, unul este tot atît de bun ca şi celălalt : fiecare se justifică prin simpla sa existenţă. Singurele motive care se lasă evidenţiate în raport cu celelalte sînt motivele pentru care putem prezenta temeiuri.

Din această reflecţie rezultă că nu putem explica pretenţia de validitate a normelor, atîta timp cît nu recurgem la o convenţie motivată raţional sau cel puţin la convingerea că ar putea fi obţinut cu temeiuri un consens cu privire la acceptarea unei norme recomandate. Atunci însă modelul părţilor contractante, care trebuie să ştie doar ce înseamnă un imperativ, este nesatisfăcător. Modelul adecvat este mai curînd comunitatea de comunicare a celor implicaţi, care, ca participanţi, examinează pretenţia de validitate a normelor într-un discurs practic şi, în caz că îl acceptă cu temeiuri, ajung la convingerea că în împrejurările date normele propuse sînt „juste“. Nu actele iraţionale de voinţă ale partenerilor contractanţi, ci recunoaşterea motivată raţional, care poate fi oricînd problematizată, întemeiază pretenţia de validitate a normelor. Partea componentă cognitivă a normelor nu se restrînge deci la conținuturile propoziționale ale așteptărilor normate ale comportamentului ; însăși pretenția de validitate normativă este cognitivă în sensul presupunerii (ca întotdeauna contrafactuală) că ar putea fi soluționată discursiv, deci întemeiată într-un consens al participanților obținut în mod argumentativ.

O etică întemeiată imperativistic ratează dimensiunea propriu-zisă a unei justificări posibile a propozițiilor practice : argumentația morală. Cum indică exemplele lui Max Weber sau Popper, există desigur poziții care recunosc posibilitatea argumentării morale și care stăruie totuși într-o tratare decizionistă a problematicii valorii. Cauza rezidă într-un concept de raționalitate îngust, care admite doar argumente deductive. Deoarece un argument deductiv valid nici nu poate produce informații noi, nici nu poate contribui cu ceva la determinarea valorilor de adevăr ale componentelor sale, argumentația morală se limitează la două sarcini : la examinarea analitică a consistenței premiselor valorice sau a sistemului preferențial luat ca punct de plecare, pe de o parte, și, pe de altă parte, la verificarea empirică a posibilității de realizare a scopurilor care au fost selecționate din punctul de vedere al valorilor. Acest fel de „critică rațională a valorii" nu modifică el însuși cu nimic iraționalitatea opțiunii sistemelor preferențiale.

Hans Albert face un pas și mai departe în aplicarea metaetică a principiilor fundamentale ale *raționalismului critic*[151]. Dacă — asemenea criticismului — în știință se renunță la ideea întemeierii fără a renunța la posibilitatea, interpretată failibilistic, a examinării critice, atunci abandonarea pretențiilor de justificare în etică trebuie să aibă fără doar și poate consecințe decizioniste. Deoarece sub criteriile adoptate în momentul respectiv, pretențiile cognitive sucombă în fața unei valorizări motivate rațional, la fel ca și pretențiile practice, Albert afirmă posibilitatea unei examinări critice a propozițiilor practice, care, într-un anume fel, este analoagă examinării propozițiilor teoretic-empirice. Prin aceea că include „căutarea activă a contradicțiilor“ în dezbaterea despre problemele valorii, argumentația morală poate să preia — dincolo de examinarea consistenței valorilor și a posibilității de realizare a scopurilor și sarcina productivă a dezvoltării critice a valorilor și normelor: „Ce-i drept, din cîte știm, dintr-un enunț real, nu este deductibilă pur și simplu o judecată de valoare, dar anumite judecăți de valoare pot să se dovedească, în lumina unei convingeri reale revizuite, pe deplin incompatibile cu anumite convingeri pe care le-am avut pînă acum [...]. Un alt fel de critică poate rezulta din aceea că sînt inventate noi idei morale, din perspectiva cărora soluțiile de pînă acum ale problemelor morale apar discutabile. În lumina unor astfel de idei adesea devin vizibile trăsături problematice ale acestor soluții abia determinate, pînă acum neluate în seamă sau considerate firești. Din aceasta rezultă o nouă situație problematică, cum este cazul în știință, la apariția de idei noi“ (p. 78). În felul acesta Albert introduce în criticismul popperian ideea elaborată deja în tradiția pragmatistă, îndeosebi de către Dewey[152], a unei clarificări raționale și dezvoltări critice a sistemelor de valori tradiționale. Desigur că și acest program rămîne în nucleul său un program non-cognitivist, deoarece stăruie într-o alternativă între decizii ce nu pot fi motivate rațional și întemeieri, respectiv justificări, care sînt posibile doar în virtutea argumentelor deductive. Nici „principiile-punte“ la care se apelează *ad hoc* nu pot să arunce o punte peste acest abis. Ideea eliminării neadevărurilor (renunțînd la întemeieri), dezvoltată de raționalismul critic, nu poate să impună valabilitatea forței consensului rațional dobîndit discursiv față de pluralismul sistemelor de valori și puterilor credinței al lui Max Weber — limita empiristă și/sau decizionistă, care imunizează așa-numitul pluralism al valorilor împotriva eforturilor rațiunii practice, nu poate fi străpunsă atîta timp cît forța argumentativă este căutată numai în forța de contestare a argumentelor deductive. Față de aceasta atît Peirce cît și Toulmin[153] și-au dat seama că forța ce motivează rațional argumentația constă în aceea că progresul cunoașterii se realizează prin argumente substanțiale. Acestea se sprijină pe concluzii logice, dar ele nu se epuizează în corelații deductive ale enunțurilor. Argumente substanțiale servesc soluționării sau criticii pretențiilor de validitate fie ale pretențiilor de adevăr implicate în afirmații, fie ale pretențiilor de justețe implicate în recomandări, respectiv avertismente legate de norme (ale acțiunii și valorizării). Ele au forța de a convinge participanții la un discurs cu privire la o pretenție de validitate, adică de a *motiva rațional* recunoașterea pretențiilor de validitate. Argumente substanțiale sînt declarații și justificări, deci unități pragmatice în care nu sînt legate propoziții, ci acte ale vorbirii (adică propoziții folosite în exprimări); sistematica corelării lor trebuie clarificată în cadrul unei logici a discursului[154]. În discursurile teoretice care servesc întemeierii susținerilor, consensul produs după alte reguli ale argumentației decît în discursurile practice servește justificării normelor recomandate. Scopul este în ambele cazuri același: o decizie motivată rațional asupra recunoașterii (sau respingerii) pretențiilor de validitate care pot fi soluționate discursiv.

Ce înseamnă *recunoașterea motivată rațional* a pretenției de validitate a unei norme de acțiune reiese din procedeul discursiv al motivării. Discursul poate fi înțeles ca acea formă a comunicării, neconstrînsă de experiență și degrevată de acțiune, a cărei structură ne asigură că obiect al discuției sînt exclusiv pretențiile de validitate virtualizate ale susținerilor, respectiv ale recomandărilor sau avertismentelor; că, avînd în vedere scopul examinării pretențiilor de validitate problematizate, participanții, temele și contribuțiile nu sînt limitate; că nici o constrîngere nu se exercită în afara aceleia a argumentului cel mai bun; că, în consecință, sînt excluse toate motivele în afara aceluia al căutării cooperative a adevărului. Dacă în aceste condiții se realizează argumentativ, adică pe baza justificărilor, cu multiple alternative propuse ipotetic, un consens asupra recomandării de a accepta o normă, atunci acest consens exprimă o „voinţă raţională“. Deoarece în mod principial toţi cei afectaţi au cel puţin şansa de a participa la dezbatere, „raţionalitatea“ voinţei formate discursiv constă în aceea că aşteptările de comportament reciproce ridicate la rang de normă impun validitatea unui interes *comun* stabilit, *liber de mistificare* : comun, deoarece consensul nesilit admite doar ceea ce pot să vrea *toţi ;* şi liber de mistificare, pentru că şi interpretările trebuinţei, în care *fiecare în parte* trebuie să poată recunoaşte ceea ce poate vrea, devin obiect al formării discursive a voinţei. „Raţională“ poate să se numească voinţa formată discursiv, deoarece caracteristicile formale ale discursului şi ale situaţiei dezbătute garantează suficient că un consens se poate realiza numai prin interese *capabile de generalizare* interpretate adecvat, prin aceasta înţelegînd trebuinţe care *sînt distribuite comunicativ.* Graniţa unei tratări decizioniste a problemelor practice este depăşită de îndată ce argumentaţiei i se pretinde să examineze *capacitatea* de generalizare a intereselor, în loc să se resemneze în faţa unui pluralism impenetrabil al orientărilor valorice (sau al actelor de credinţă şi atitudinilor) aparent ultime. Nu realitatea acestui pluralism trebuie contestată, ci susţinerea că ar fi imposibil a distinge, în virtutea argumentaţiei, interesele capabile de generalizare în momentul respectiv de cele care sînt şi rămîn particulare. Ce-i drept, Albert aminteşte diferite categorii de „principii-punte“, mai mult sau mai puţin contingente, dar singurul principiu în care se exprimă raţiunea practică, anume cel al universalizării, el nu-l aminteşte.

Numai în privinţa acestui principiu se separă poziţiile cognitive şi non-cognitive. În filozofia analitică *good reasons approach* (demersul bunului simţ), care porneşte de la problema în ce măsură pot fi indicate pentru acţiunea X motive „mai bune“ decît pentru acţiunea Y, a dus la înnoirea unei morale strategico-utilitariste a con-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

tractului, care reliefează datorii fundamentale prin posibilitatea validității lor universale (Grice)[155]. O altă linie a argumentației se reîntoarce la Kant spre a elibera imperativul categoric din contextul filozofiei transcendentale și de a-l reconstrui prin analiză lingvistică ca *principle of universality* sau *generalization argument* (principiu al universalității sau argument al generalizării) (Baier, Singer).[156] Chiar și filozofia metodică a școlii de la Erlangen își concepe teoria despre argumentarea morală ca o renovare a criticii rațiunii practice (Lorenzen, Schwemmer)[157]. În contextul nostru ne interesează mai puțin normarea propusă a limbajului de negociere, admis pentru dezbaterea problemelor practice, cît mai curînd introducerea „principiului moral", care obligă pe fiecare participant la un discurs practic să-și transforme doleanțele subiective în doleanțe capabile de generalizare. Lorenzen vorbește din această cauză de principiul *transsubiectivității.*

Introducerea maximelor de universalizare (de acest *tip* sau de altul) creează însă problema justificării circulare a unui principiu care să permită mai întîi justificarea normelor. P. Lorenzen mărturisește o problematică reziduală decizionistă cînd numește recunoașterea principiului moral *act of faith* (act de credință), „if one defines faith in a negative sense as the acceptance of something which is not justified"[158] (dacă cineva definește credința într-un sens negativ ca acceptare a ceva ce nu este justificat). El lipsește actul de credință de caracter arbitrar, dar numai în măsura în care deprinderea metodică a practicii dezbaterii formează o atitudine rațională : rațiunea nu se lasă impusă prin demonstrare, dar într-o anumită măsură poate fi însușită prin socializare. Dacă îmi dau bine seama, Schwemmer dă acestei interpretări o altă turnură, prin aceea că recurge, pe de o parte, la înțelegerea prealabilă a practicii vorbirii și acțiunii, impusă în relațiile de interacțiune istorico-naturale, iar pe de altă parte, la motivul format în această privință, de a aplana conflictele care se ivesc libere de constrîngere. Dar pretenția de motivare ultimă a filozofiei metodice îl obligă și pe Schwemmer la stilizarea unei „prime“ decizii : „Principiul moral a fost stabilit pe baza unui praxis comun, pe care am încercat aici să-l fac inteligibil pas cu pas. În această acțiune comună ne-am transferat doleanțele astfel, încît am recunoscut transformarea comună a doleanțelor ca realizare a doleanțelor (motivelor) noastre inițiale, care ne-au condus la faptul de a iniția în general un praxis comun. Necesară pentru stabilirea comună a principiului moral este participarea la praxis-ul comun — în caz că este o «decizie», care nu este discurs, justificată prin alte vorbiri — și abia această participare permite acțiunea rațională, ce ține seama și de doleanțele altora“ [158a]. Dificultățile construcției schwemmeriene sînt analizate într-o lucrare a lui Looser, Lüscher, Maciejewski și Menne : „Pentru începerea reconstrucției discursului normat se pune condiția necesară ca indivizii care fac acest început să se situeze întotdeauna într-un context de vorbire și de acțiune *comun*, să se pună de acord în cadrul acestuia, printr-o anticipare a comunicării libere de constrîngere, asupra unei forme preliminare de «dezbatere practică» (Schwemmer), și să întreprindă în *comun* construirea unui mod de a vorbi întemeiat. Că această anticipare are loc în condiții neclarificate se manifestă în aceea că tentativa școlii de la Erlangen nu se concepe ca o tentativă legitimată istoric, inteligibilă ca urmare a achiziției și impunerii principiului de a soluționa probleme practice în comunicarea liberă de constrîngere, adică «discursiv», ci ea însăși plasează decizia pentru vorbire sau forță în interiorul construcției filozofiei practice“ [159].

Problematica ce apare odată cu introducerea principiului moral se rezolvă de îndată ce se constată că așteptarea soluționării discursive a pretențiilor de validitate normative, cuprinse deja în structura intersubiectivității, face inutile maximele de universalizare introduse în mod special. Prin faptul că inițiem un discurs practic, presupunem inevitabil o situaţie de vorbire ideală care, în virtutea caracteristicilor sale formale, oricum nu admite un consens decît asupra unor interese *capabile de generalizare*. O etică cognitivistă a limbajului nu are nevoie de vreun principiu ; ea se sprijină numai pe normele fundamentale ale vorbirii raţionale, pe care, în caz că într-adevăr formulăm discursuri, trebuie să le presupunem întotdeauna. Acest — dacă vreţi — caracter transcendental al limbajului cotidian, la care implicit au apelat şi erlangenienii, ca bază pentru construirea limbajului normat, poate să fie, după cum sper să pot arăta, reconstruit în cadrul unei pragmatici universale.

3. Modelul reprimării intereselor capabile de generalizare

Excursul în dezbaterea contemporană asupra eticii ar fi trebuit să sprijine afirmaţia că problemele practice pot să primească valoare de adevăr. Dacă aşa stau lucrurile, pot fi deosebite norme capabile să justifice astfel de norme care stabilizează raporturi de putere. În măsura în care normele exprimă interese capabile de generalizare, ele se întemeiază pe un *consens raţional* (sau ar putea găsi un astfel de consens dacă ar putea avea loc un discurs practic). În caz că normele nu reglează interese capabile de generalizare, ele se întemeiază pe putere ; vorbim atunci de putere normativă.

Există însă un caz de putere normativă care se distinge prin aceea că poate fi justificat indirect, şi anume, *compromisul*. Vorbim de o echilibrare normată între interesele particulare atunci cînd ea are loc în condiţiile unui echilibru al puterii între părţile care participă la compromis. Separarea puterilor este un principiu de ordine care trebuie să asigure pentru sferele intereselor particulare un astfel de echilibru al puterii, încît să fie posibile compromisuri. (Un alt principiu de ordine este înfăptuit în dreptul privat burghez

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

care delimitează sfere autonome ale acțiunii pentru urmărirea strategică a intereselor particulare; el presupune un echilibru al puterii între indivizii privați și face superflue compromisurile cu privire la interese care nu sînt capabile de generalizare.) În ambele cazuri sînt aplicate principii universaliste, capabile de justificare, desigur cu condiția ca capacitatea de generalizare a intereselor reglate să poată fi negată. Acest lucru, la rîndul său, nu se lasă examinat decît în cadrul discursurilor. *De aceea nici separarea puterilor și democrația nu sînt principii de ordine de același rang.* Că formarea democratică a voinței se transformă în represiune, dacă nu este ținută în frîu prin principiul separării puterilor ce garantează libertatea, este o temă a contrailuminismului, care a fost reînnoită de Helmut Schelsky în legătură cu alegerile pentru Bundestag, din noiembrie 1972: „Republica federală reprezintă potrivit constituției sale politice fundamentale o armonie a ambelor principii ale unei ordini de bază liberal-democratice; poate că nu este o întîmplare că principiul libertății premerge în această formulă democrația. Dacă însă în această ordine de bază cei care domină proclamă programatic prioritatea «mai multă democrație», atunci de aceasta este legată acceptarea tot atît de discretă și nemărturisită a formulei «mai puțină democrație»“ [161]. Această dilemă nu este pusă serios, de vreme ce vedem că a) separarea puterii poate interveni în mod legitim doar acolo unde trebuie reglate sfere de interese ce nu pot fi justificate discursiv și pretind de aceea compromisuri și că b) este posibilă o delimitare care poate întruni consensul intereselor particulare de cele capabile de generalizare doar cu mijloacele formării discursive a voinței. Împotriva diagnosticului lui Schelsky sînt dealtfel social-democrații, care, prin postulatul „egalității în drepturi a muncii și capitalului“, ridică de pildă pretenții la separarea puterilor pentru o sferă de interese care, ce-i drept, a fost sustrasă formării discursive a voinței, dar care nicidecum nu poate fi suspectată că-i lipsesc interesele capabile de generalizare. Chiar dacă în viitor, în capitalismul tîrziu, s-ar realiza „compromisul de clasă“ în condițiile unui echilibru al puterii, capacitatea de justificare a compromisului ar rămîne atîta timp discutabilă cît este exclusă posibilitatea de a examina discursiv dacă de ambele părți este realmente vorba despre interese particulare care nu admit formarea unei voințe raționale și care sînt prin urmare accesibile numai compromisurilor.

Un compromis poate fi justificat numai dacă sînt îndeplinite *ambele* condiții : un echilibru al puterii părților participante și incapacitatea de generalizare a intereselor negociate. Dacă nu este îndeplinită cel puțin una dintre aceste condiții *generale* ale *formării compromisului* este vorba despre un compromis aparent. În societățile complexe *compromisurile aparente* constituie o formă importantă a legitimării ; dar ele nu constituie cazul istoric obișnuit. În societățile tradiționale și în cele liberal-capitaliste bazate pe împărțirea în clase domină mai curînd *forma ideologică* a justificării, care fie afirmă, fie presupune contrafactual o capacitate de generalizare a intereselor. Legitimările constau în acest caz în interpretări (în reprezentări normative sau, de pildă, ca în dreptul natural rațional, în explicații sistematizate și înșiruiri de argumente), care au dubla funcție de a dovedi că pretențiile de validitate a sistemelor de norme există de drept și, concomitent, de a evita ca pretențiile de validitate discursive să poată fi tematizate și examinate. Performanța specifică a unor astfel de ideologii constă în faptul că limitarea sistematică a comunicărilor trece neobservată[162]. Din această cauză, o teorie ideologico-critică a societății poate identifica puterea normativă instalată în sistemul instituțional al unei societăți numai dacă pornește de la *modelul reprimării intereselor capabile de generalizare* și compară fiecare din structurile normative existente cu starea ipotetică a unui sistem de norme formate *ceteris paribus* în mod discursiv. O astfel de reconstrucție întreprinsă în mod con-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

trafactual, pentru care P. Lorenzen propune procedeul „genezei normative“ [163], se lasă condusă — după părerea mea — de următorul punct de vedere justificat în pragmatica universală: cum ar fi interpretat în mod colectiv, obligatoriu, membrii unui sistem social trebuinţele lor la un nivel de dezvoltare dat al forţelor de producţie şi care norme le-ar fi acceptat ca justificate, dacă ar fi putut şi ar fi vrut să-şi manifeste, cunoscînd condiţiile marginale şi imperativele funcţionale ale societăţii lor [164], opinia asupra organizării comunicării sociale în procesul formării discursive a voinţei? Modelul reprimării intereselor capabile de generalizare, care explică în acelaşi timp *necesitatea funcţională* a legitimării aparente a dominaţiei şi *posibilitatea logică* a unei diluări a pretenţiilor de validitate normativă din punctul de vedere al criticii ideologiei poate fi desigur făcut operativ cu mijloacele teoriei sociale doar în corelaţie cu susţineri empirice.

Putem porni de la faptul că orientarea acţiunii spre valori instituţionalizate este doar atîta timp neproblematică, cît distribuirea fixată normativ a şanselor de satisfacere legitimă a trebuinţelor se întemeiază pe un consens real al participanţilor. Odată ce apare disensiunea cu privire la acest lucru, poate fi conştientizată, în categoriile sistemului de interpretare valabil în momentul respectiv, „nedreptatea“ represiunii intereselor capabile de generalizare. Conştiinţa conflictelor de interese este de regulă un motiv suficient pentru a înlocui acţiunea orientată spre valoare cu o acţiune condusă de interese. În sfere comportamentale politic relevante, modelul acţiunii comunicative cedează tipului comportamental pentru care modelul este furnizat de concurenţa pentru bunuri neîndestulătoare, adică cedează acţiunii strategice. „Interese“ numesc, prin urmare, trebuinţele subiectivate şi oarecum resorbite ce *survin* din cristalizările întemeiate pe tradiţie ale valorilor împărtăşite în comun (şi făcute obligatorii în norme ale acţiunii) în măsura privării de legitimare și a producerii conștiinței conflictului.

Aceste supoziții ale teoriei conflictului pot fi îmbinate cu modelul discursului în două planuri. Fac supoziția empirică potrivit căreia constelațiile de interese ale părților participante, dezvăluite în caz de conflict, corespund satisfăcător întocmai cu acele interese care ar trebui să fie discutate între participanți dacă ei ar intra în același moment în raporturile unui discurs practic. În afară de aceasta, fac supoziția metodologică că are sens și este posibil să se reconstruiască, chiar și pentru cazul normal al normelor recunoscute fără conflict, starea ascunsă a intereselor indivizilor sau grupurilor participante, astfel încît să simulăm contrafactual cazul-limită al unui conflict între participanți, în care aceștia ar fi constrînși să-și respecte conștient interesele și să le impună strategic, în loc să-și satisfacă trebuințele care le stau la bază doar pe calea realizării valorilor instituționalizate. Chiar și Marx trebuie să accepte, în analiza luptelor de clasă, aceste susțineri sau susțineri echivalente : el trebuie a) să deosebească interesele particulare de cele într-adevăr generale, b) să înțeleagă conștiința intereselor justificate și, cu toate acestea, reprimate ca motiv suficient de conflict și c) să atribuie întemeiat grupurilor sociale stări de interese. Specialistul în științe sociale poate face această atribuire de interese doar ipotetic și anume astfel că o confirmare directă a ipotezelor sale ar fi posibilă doar în forma discursului practic realizat între participanții înșiși. O confirmare indirectă este posibilă pe baza conflictelor observabile, în măsura în care ele leagă stările de interese artibuite cu previziuni despre motivațiile conflictuale.

Claus Offe oferă o instructivă privire de ansamblu asupra încercărilor alternative „de a stabili o măsură critică pentru investigarea selectivității sistemului politic și de a evita prin aceasta dificultățile complementare ale demersului teoriei sistemelor și al celei behavioriste (care nu pot conceptualiza non-evenimentele pretențiilor și trebuinţelor reprimate, adică latente)“ [165]. Trei dintre alternativele menţionate sînt, din motive uşor de recunoscut, inutilizabile :

— „Un potenţial de trebuinţă poate fi definit *antropologic ;* totalitatea trebuinţelor nesatisfăcute apare atunci ca non-fapt, ca indicator pentru selectivitatea, pentru caracterul dominator mai mare sau mai redus al unui sistem politic“ (p. 85). Nici una din teoriile pulsiunii prezentate pînă acum nu a reuşit să facă chiar şi numai plauzibil că susţinerea unei structuri invariabile a trebuinţelor omului ar fi verificabilă deopotrivă ca sens şi empiric. Pe exemplul teoriei pulsiunii celei mai profilate şi asupra căreia s-a reflectat cel mai mult, se poate, după părerea mea, dovedi convingător că previziuni teoretice despre spaţiul de joc al variaţiei potenţialelor de pulsiune agresive şi libidinoase nu sînt posibile [166].

— În cadrul unei *filozofii obiectiviste a istoriei,* atribuirea de interese se poate face pe baza caracteristicilor de structură observabile. Construcţiile istorice teleologice se sprijină pe o structură motivaţională circulară şi de aceea nu pot să facă plauzibilă referinţa lor empirică : „O astfel de metodă, care pretinde doar a se situa în succesiunea «ortodoxiei» marxiste, riscă să ridice caracterul de clasă al organizaţiilor dominaţiei politice, ce trebuie mai întîi demonstrat analitic, la rangul de premisă teoretică şi, concomitent, să reducă la ceva secundar particularităţile istorice ale selectivităţii unui sistem instituţional concret — fie că ele pot fi sau nu pot fi puse de acord cu conceptul de clasă predispus spre dogmatism“ (p. 86 şi urm.).

— În sfîrşit, există *demersul normativ-analitic,* care este dependent de opţiuni declarate pentru stări normative introduse mai mult sau mai puţin convenţional. Analizele sistemice ale ştiinţelor sociale procedează în acest sens normativ, deoarece pînă în prezent lipseşte o teorie care ar permite recuperarea rămînerii în urmă a funcţionalismului din ştiinţele sociale faţă de biocibernetică şi de a face sesizabile într-un mod nearbi-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

trar stări-scop ale sistemelor sociale[167]. Analiza sistemică orientată normativistic are un conţinut empiric subţire, deoarece la puncte de referinţă funcţionale, alese după plac, ea poate da doar întîmplător de mecanismele eficiente cauzal: „Insuficienţa ei analitică se întemeiază pe împrejurarea că nu poate distinge între selectivitatea *sistematică* a unui sistem instituţional, pe de o parte, şi neîndeplinirea pur şi simplu accidentală a anumitor norme (care *ar fi putut* prea bine să fie îndeplinite prin menţinerea structurilor selective), pe de altă parte" (p. 86).

Celelalte strategii pe care le menţionează Offe se situează într-un alt plan. Ele pot fi înţelese drept căutare de indicatori pentru interese reprimate:

— „Se poate proceda *imanent*, prin aceea că «pretenţia» şi «realitatea» sînt puse în joc una contra celeilalte. Această metodă, utilizată în literatura critică a dreptului public (pretenţie constituţională *versus* realitate constituţională), poartă însă povara argumentativă că pretenţia nesatisfăcută de realitate, la care se referă critica, este lezată nu numai tendenţial, ci sistematic" (p. 88).

— Pot fi identificate *reguli* prohibitive pe care un sistem politic le-a codificat, eventual în forma regulilor procedurale de drept administrativ, a legilor civile şi penale. Pentru analiza selectivităţii structurale, un astfel de demers este insuficient, căci cel mult se poate presupune că un sistem social denumeşte el însuşi în formă codificată totalitatea restricţiilor care sînt eficiente în cadrul său" (p. 88).

— „O altă posibilitate [...] ar consta în confruntarea proceselor politico-administrative nu cu pretenţiile lor proprii sau de drept constituţional [...], ci cu confuziile *neintenţionate*, dar *prezente sistematic*, şi *suprainterpretările* pe care le suscită" (p. 89). Desigur că cu greu ne-am putea baza pe faptul că sistemul politic contribuie în orice moment în mod suficient la evidenţierea pretenţiilor respinse;

— În sfîrșit, se poate proceda comparativ „prin aceea că se identifică regulile prohibitive, care deosebesc un sistem de altul, folosindu-se o clauză *ceteris paribus* [...]. [Dar], pe de o parte, acele selectivități care sînt comune sistemelor comparate nu ajung la vedere; pe de altă parte, condițiile care ar justifica o aplicare riguroasă a clauzei *ceteris paribus* cu greu ar putea fi vreodată întîlnite“ (p. 87).

Așadar, insuficiențele menționate ale căutării de indicatori sînt banale, atîta timp cît lipsește conceptul teoretic pentru care sînt căutați indicatorii. Discrepanța observabilă dintre norma de drept și realitatea dreptului, regulile prohibitive codificate, discrepanța dintre nivelurile de pretenție reale și nivelurile de satisfacere admise politic, represiunile care devin evidente în confruntarea internațională, toate aceste fenomene au același statut ca și alte fenomene conflictuale, care abia atunci pot fi revendicate pentru o analiză a crizei cînd pot fi ordonate într-un sistem descriptiv și de valorizare. Pentru aceasta se oferă o variantă principială a modelului avocățesc. Nu mă refer la cuplajul cu reacție empiric — al criticii cu scopurile fixate de grupurile în conflict, care sînt alese pe baza experiențelor preteoretice, adică partinic; căci în acest caz partinitatea s-ar face imună în fața pretențiilor de întemeiere. Rolul avocățesc al teoriei critice a societății ar consta mai degrabă în faptul de a stabili, într-un discurs suplinitor simulat între grupurile care se delimitează unele de altele printr-o contradicție articulată sau cel puțin virtuală de interese (respectiv care pot fi delimitate nearbitrar), interese capabile de generalizare și, totuși, reprimate. Un discurs realizat în mod avocățesc[168] poate duce doar la un rezultat ipotetic. Dar, pentru verificarea unor astfel de ipoteze, pot fi căutați, cu șanse de reușită, indicatorii vizați în dimensiunile menționate.

4. Sfîrşitul individului ?

Am încercat să fundamentez teza că problemele practice pot fi tratate discursiv şi că pentru analiza din ştiinţele sociale există *posibilitatea* de a lua în seamă metodic raportarea la adevăr a sistemelor de norme. Deschisă rămîne întrebarea dacă în societăţile complexe formarea motivului este *realmente* legată de norme care au nevoie de justificare sau dacă sistemele de norme şi-au pierdut între timp raportarea la adevăr.

Desfăşurarea de pînă acum a istoriei speciei confirmă concepţia antropologic informată a lui Durkheim, care a conceput permanent *societatea* ca o *realitate morală*. Sociologia clasică nu a pus niciodată în discuţie faptul că subiecţii capabili de comunicare prin limbă şi de acţiune îşi pot dezvolta unitatea persoanei lor numai în corelaţie cu tablouri ale lumii şi sisteme morale care garantează identitatea. Unitatea persoanei pretinde perspectiva unificatoare a unei lumi a vieţii sociale care garantează ordinea şi care are în acelaşi timp o însemnătate moral-politică : „[...] cea mai importantă funcţie a societăţii este nomizarea. Presupoziţia antropologică pentru aceasta este dorinţa arzătoare a omului pentru sens, care pare a avea forţa instinctului. Oamenii sînt congenital constrînşi să impună realităţii o ordine ce are sens. Oricum, această ordine presupune proiectul social de construcţie ordonatoare a lumii. Separarea de societate îl expune pe individ la o complexitate de pericole pe care este incapabil să le înfrunte prin sine însuşi în cazul extrem pînă la pericolul distrugerii iminente. Separarea de societate de asemenea pricinuieşte individului tensiuni psihologice insuportabile, tensiuni care se întemeiază pe faptul antropologic fundamental al societăţii. Pericolul extrem al unei astfel de separări este totuşi pericolul lipsei de sens. Acest pericol este coşmarul prin excelenţă, în care individul este scufundat într-o lume a dezordinii, lipsei de sens şi a smintelii. Realitatea şi identitatea sînt cu răutate transformate în forme lipsite de sens ale ororii. A fi în societate înseamnă «a avea o minte sănătoasă» întocmai în sensul de a fi ferit de «alienaţia mintală» a terorii anome. Anomia este insuportabilă pînă la punctul în care individul poate căuta moartea preferînd-o acesteia. Dimpotrivă, existenţa în cadrul unei lumi anome poate fi căutată cu preţul tuturor felurilor de sacrificiu şi suferinţă — şi chiar cu preţul vieţii înseşi, dacă individul crede că acest sacrificiu extrem are o semnificaţie nomică“ [169].

Funcţia de bază a sistemelor de interpretare ce stabilizează lumea (*world maintaining*) constă în a evita haosul, adică în a depăşi contingenţele. Legitimarea ordinilor de dominaţie şi a normelor de bază poate fi înţeleasă ca o specializare a acestei funcţii ce „conferă sens“. Astfel, sistemele religioase au legat iniţial sarcina moral-practică de constituire a identităţilor eului şi ale grupurilor (delimitarea eu-lui faţă de grupul social de referinţă, pe de o parte, şi delimitarea colectivului faţă de mediul înconjurător natural şi social, pe de altă parte) cu interpretarea cognitivă a lumii (a stăpînirii problemelor de supravieţuire care rezultă din confruntarea tehnică cu natura exterioară), încît contingenţele unui mediu înconjurător controlat nesatisfăcător au putut fi prelucrate concomitent cu riscurile esenţiale ale existenţei umane ; aici mă gîndesc la crize ale ciclului de viaţă şi la pericole ale socializării, cît şi la vătămările integrităţii morale şi corporale (vinovăţie, singurătate ; boală, moarte). „Sensul“ pe care îl făgăduiesc religiile a fost dintotdeauna ambivalent : pe de o parte, cu această promisiune de sens este menţinută pretenţia pînă acum constitutivă pentru forma de viaţă socio-culturală că oamenii, dacă vor să ştie de ce ceva se întîmplă aşa cum se întîmplă şi cum poate fi justificat ceea ce fac şi trebuie să facă, nu trebuie să se mulţumească cu ficţiuni, ci numai cu „adevăruri“ ; pe de altă parte, promisiunea de sens a implicat întotdeauna o promisiune de consolare, pentru că interpretările oferite nu conştientizează pur şi simplu contingenţele neliniştitoare, ci le fac suportabile — chiar şi atunci şi tocmai atunci cînd nu pot fi înlăturate *ca* şi contingenţe.

În stadiile arhaice timpurii ale dezvoltării sociale, problemele de supravieţuire şi, cu acestea, experienţele contingenţei în raporturile cu lumea exterioară au fost atît de drastice, încît a trebuit să fie compensate prin producerea narativă a unei aparenţe de ordine, după cum ne arată limpede conţinuturile mitice[170]. Odată cu controlul crescînd asupra naturii exterioare cunoaşterea profană se autonomizează faţă de imaginile asupra lumii, care se limitează tot mai mult la sarcini de integrare socială. În sfîrşit, faţă de natura exterioară monopolul interpretării l-au preluat oamenii de ştiinţă ; ei au devalorizat interpretările globale tradiţionale şi au transformat modul de a fi al credinţei într-o atitudine scientistă care admite doar credinţa în ştiinţele care obiectivează. În acest domeniu sînt recunoscute contingenţe, ele sînt făcute în mare măsură tehnic dominabile şi suportabile în consecinţele lor : catastrofele naturale sînt definite drept cazuri speciale de amploare mondială, iar efectele lor sînt înlăturate prin gigantice operaţiuni administrative (interesant că urmările războaielor aparţin aceleiaşi categorii de umanitate administrată). În schimb, în domeniile convieţuirii sociale, odată cu complexitatea crescîndă, a fost produsă o mulţime de noi contingenţe, fără ca să fi crescut în aceeaşi măsură capacitatea de a stăpîni contingenţa. O trebuinţă de interpretări ce depăşesc contingenţa, care să despoaie întîmplările controlate de caracterul lor de întîmplare, nu mai există aşadar faţă de natură ; amplificată, ea se regenerează dintr-o suferinţă cauzată de procese necontrolate ale societăţii. Ştiinţele sociale nu mai pot prelua astăzi funcţia de a oferi un tablou al lumii ; ele mai curînd dizolvă aparenţa metafizică de ordine, care a fost produsă pentru ultima oară de filozofiile obiectiviste ale istoriei. Simultan, ştiinţele sociale contribuie la o creştere a contingenţelor evitabile prin aceea că, în starea lor actuală, nici nu produc o cunoaştere cu valoare social-tehnică aplicabilă, care să domine contingența, nici nu au încredere în strategiile teoretice viguroase, care penetrează varietatea contingențelor *aparente*, produse nominalist, și fac accesibil contextul obiectiv al evoluției sociale. Avînd în vedere riscurile vieții individuale, firește că nici măcar nu este *imaginabilă* o teorie care ar putea să treacă peste interpretarea facticităților de solitudine și vinovăție, boală și moarte ; contingențele care atîrnă irevocabil de constituția corporală și morală a individului pot fi conștientizate doar *ca* și contingență : cu ele trebuie să trăim în principiu nemîngîiați.

De altfel și morala este decuplată de interpretări consistente și este formalizată în aceeași măsură în care imaginile asupra lumii sărăcesc din punct de vedere cognitiv. Rațiunea practică nici măcar nu mai poate fi întemeiată în subiectul transcedental ; etica comunicativă se mai bazează doar pe norme fundamentale ale vorbirii raționale, pe un ultim „fapt al rațiunii", din care, firește, dacă n-ar fi decît un fapt banal care nu mai este capabil de explicație, nici nu se prea poate înțelege de ce acesta trebuie să confere încă o putere normativă care organizează autoînțelegerea omului și orientează acțiunea lui.

Ajunși aici ne putem întoarce la întrebarea noastră inițială. Dacă imaginile asupra lumii s-au sfărîmat prin separarea părților componente cognitive de cele ale integrării sociale, dacă astăzi sistemele de interpretare ce stabilizează lumea aparțin irevocabil trecutului, atunci cine îndeplinește sarcina moral-practică de constituire a identității eu-lui și a grupurilor ? Ar putea o etică universalistă a limbajului, care să nu mai fie îmbinată cu interpretări cognitive ale naturii și societății a) să se stabilizeze ea însăși suficient și b) să asigure structural identitățile fiecăruia în parte și a colectivelor în cadrul unei societăți mondiale ? Sau este o morală universală, cognitiv dezrădăcinată, condamnată la a se condensa într-o tautologie grandioasă, în care o pretenție la rațiune opune autoînțelegerii obiectiviste a oamenilor doar o afirmație goală numai de dragul acesteia ? S-au impus deja, poate sub învelişul retoric al unei morale, devenită concomitent universalistă şi neputincioasă, modificări ale modului de socializare, care asfixiază forma de viaţă social-culturală ca atare ? Prevesteşte noul limbaj universal al teoriei sistemelor faptul că „avangărzile“ au bătut deja în retragere înspre identităţi particulare, prin aceea că se instalează în sistemul istorico-natural al societăţii mondiale, ca şi indienii în rezervaţiile Americii contemporane ? În sfîrşit : s-ar abandona cu o astfel de retragere definitivă raportarea imanentă la adevăr a normelor care formează motive ?

Aşadar, un răspuns afirmativ la aceste întrebări nu poate fi încă motivat satisfăcător trimiţînd la logica dezvoltării tablourilor lumii. Căci, în primul rînd, repolitizarea tradiţiei biblice, observabilă în dezvoltarea teologică actuală (Pannenberg, Moltmann, Sölle, Metz)[170a], care scade odată cu netezirea dihotomiei lumea pămîntească/lumea cealaltă, nu înseamnă ateism în sensul unei lichidări fără urme a reprezentării divinităţii (chiar dacă din *această* masă ideatică critică ideea divinităţii *personale* greu ar mai putea fi salvată). Ideea divinităţii este suprimată în conceptul unui logos care determină comunitatea credincioşilor şi, cu aceasta, corelaţia reală cu viaţa unei societăţi care se emancipează ; dumnezeu devine numele unei structuri comunicative care-i constrînge pe oameni, sub pedeapsa pierderii umanităţii lor, la a depăşi natura lor empirică întîmplătoare, prin aceea că se întîlnesc *indirect* unul pe celălalt, anume prin ceva obiectiv, ce nu mai este propriul lor eu.

În al doilea rînd, nu este nicidecum lămurit dacă imboldul filozofic de a gîndi o unitate demitologizată a lumii nu se lasă păstrat şi prin mediul argumentaţiei ştiinţifice. În mod cert ştiinţa nu poate prelua funcţia de a oferi o imagine asupra lumii ; dar, teorii generale (fie ele ale evoluţiei sociale sau chiar ale naturii[171]) contrazic mai puţin gîndirea ştiinţifică consecventă decît autoînţelegerea lor pozitivistă. Chiar şi aceste stra-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

tegii teoretice oferă, ca și tablourile irevocabil criticate ale lumii, făgăduiala de sens: depășirea contingențelor; în același timp însă, ele vor să priveze metodic această făgăduială de ambivalența pretenției de adevăr și a unei îndepliniri doar aparente. În fața contingențelor recunoscute nu ne mai putem apăra prin producerea unei aparențe raționalizate.

Faptul că logica dezvoltării tablourilor lumii *nu exclude* persistența unui mod de socializare raportat la adevăr poate avea un efect liniștitor. Cu toate acestea, imperativele de conducere ale societăților de înaltă complexitate ar putea să oblige la decuplarea formării motivelor de normele capabile de justificare și oarecum la înlăturarea suprastructurii decuplate a structurilor normative. Prin aceasta, problemele de legitimare ar fi suprimate *per se.* Pentru această tendință pledează o serie de reflecții de istorie a ideilor, pe care le-aș aminti prin unele cuvinte-cheie.

a) De mai bine de un veac putem observa cinismul unei conștiințe burgheze care se demască în același timp: în filozofie, într-o conștiință a timpului determinată de pesimism cultural și în teoria politică. Nietzsche radicalizează experiența conform căreia ideile care ar putea fi confruntate cu o realitate sînt scoase din uz: „Căci de ce este *necesară* ascensiunea nihilismului? Pentru că înseși valorile noastre sînt acelea care trag din el ultima lor concluzie: pentru că nihilismul este logica gîndită pînă la capăt a marilor noastre valori și idealuri — pentru că trebuie să trăim mai întîi nihilismul pentru a afla care a fost de fapt *valoarea* acestor «valori»“ [172]. Nietzsche prelucrează deposedarea istorică de putere a pretențiilor normative de validitate la fel ca și impulsurile darviniste într-o autodistrugere naturalistă a rațiunii. El înlocuiește întrebarea: „Cum sînt *a priori* posibile judecăți sintetice?“ cu alta: „De ce este necesară credința în astfel de judecăți?“. Locul „adevărurilor“ este luat de „aprecieri“. O teorie în perspectivă a afectelor înlocuieşte teoria cunoaşterii ; principiul ei suprem este „că *fiecare* credinţă, fiecare considerare-a ceva-ca-adevăr este în mod necesar falsă, pentru că o lume adevărată nu există“ [173]. Nietzsche conta încă pe efectul şocant al dezvăluirilor sale, iar din stilul său eroic poate fi recunoscută şi durerea pe care oricum i-a provocat-o îndepărtarea de universalismul iluminismului. Un ecou l-a avut această ambivalenţă în receptarea lui Nietzsche în anii ’20 — pînă la Gottfried Benn, Carl Schmitt, Ernst Jünger şi Arnold Gehlen. Astăzi durerea a fost redusă fie la nostalgie, fie chiar a cedat unei noi inocenţe — pentru care baza a fost creată de mişcările de idei complementare ale pozitivismului şi existenţialismului —, chiar dacă nu tocmai acea inocenţă pe care Nietzsche a postulat-o cîndva : cel ce discută despre capacitatea de adevăr a problemelor practice este în cel mai bun caz demodat.

b) Revocarea ideologiilor burgheze se vede limpede îndeosebi în evoluţia regresivă a teoriei democraţiei (care de la început a fost, fireşte, susţinută într-o formulare radicală ce duce la liberalism) [174]. În reacţie la critica marxistă a democraţiei burgheze, Mosca, Pareto şi Michels au introdus teoria dominaţiei elitelor ca antidot al ştiinţelor reale la idealismul dreptului natural. Schumpeter şi Max Weber au preluat aceste elemente ale contrailuminismului într-o teorie a democraţiei de masă ; în patosul lor prozaic se reflectă încă victima care pare să pretindă cunoaşterea presupusă mai bună a unei antropologii pesimiste. O nouă generaţie de viguroşi teoreticieni ai elitei se situează deja dincolo de cinism şi compătimire ; ea îl adoptă pe Tocqueville ca precursor demn de cinstire şi recomandă cu cugetul împăcat noul elitism, ca alternativă sănătoasă la întunericul totalitarismului, în care toate pisicile sînt negre. Peter Bachrach [175] a indicat un interesant proces de sclerozare a „teoriei dominaţiei democratice a elitei“, aşa cum este reprezentată oarecum de Kornhauser, Lipset, Truman şi Dahrendorf. Democrația nu mai este determinată prin conținutul unei forme de viață, care face valide interesele capabile de generalizare ale tuturor indivizilor ; ea contează doar ca metodă a selecției de conducători și garnituri de conducere. Prin democrație nu mai sînt înțelese condițiile în care pot fi îndeplinite toate interesele legitime pe calea ce trece prin realizarea intereselor fundamentale de autodeterminare și participare ; ea se referă acum doar la o cheie de distribuție pentru gratificații conforme cu sistemul, deci la un regulator pentru satisfacerea intereselor private ; această democrație face posibilă *bunăstarea fără libertate*. Democrația nu mai este pusă în legătură cu egalitatea politică, în sensul unei distribuiri egale a puterii politice, adică cu șansele de a *exercita* puterea ; egalitatea politică înseamnă doar dreptul formal *la accesul*, egal în șanse, la putere, adică „eligibilitate egală în poziții de putere". Democrația nu-și mai poate propune scopul raționalizării dominației prin participarea cetățenilor la procese de formare discursivă a voinței ; ea trebuie mai curînd să facă posibile *compromisuri* între elitele dominante. În definitiv, cu aceasta se abandonează și substanța teoriei clasice a democrației ; nu *toate* procesele de decizie care comportă consecințe politice, ci doar deciziile sistemului de guvernare, definite ca politice, trebuie să se supună exigențelor formării democratice a voinței. În felul acesta, un pluralism elitar, care înlocuiește autodeterminarea poporului, eliberează puterea exercitată social de constrîngeri de legitimare și o imunizează împotriva principiului formării raționale a voinței : potrivit noii teorii a dominației, premisele democrației sînt îndeplinite „dacă a) alegătorii pot opta între elite concurente, b) dacă elitele nu izbutesc să-și facă puterea ereditară sau să bareze noilor grupuri sociale accesul la poziții de elită, c) dacă elitele sînt dependente de sprijinul coalițiilor schimbătoare, așa încît nu se poate impune o formă exclusivă a dominației și d) dacă elitele care domină în diferite domenii sociale — cum ar fi economie, educaţie şi artă — nu pot alcătui o alianţă comună“ [176].

……

c) În simptomatica unei distrugeri a raţiunii practice, deosebit de diferenţiată în istoria ideilor, pentru care am indicat unele exemple, se exprimă o schimbare de poziţie în conştiinţa burgheză, care admite diferite interpretări. Fie că este vorba despre fenomene specifice clasei ale unei retractări a pretenţiilor universaliste, pretenţiilor de autonomie şi aşteptărilor de autenticitate, care, de îndată ce sînt incriminate, periclitează compromisul de clasă din capitalismul tîrziu, fie că este vorba despre o mişcare generală împotriva unei culturi (devenită universală în pofida originii sale burgheze) impuse fără altă alternativă, adică împotriva unei forme de viaţă, fundamentală din punctul de vedere al istoriei speciei, în care logica unei reproduceri sociale este mereu repetată prin norme capabile de adevăr. Interpretarea radicală, care vede pus sub semnul întrebării modul de socializare al speciei, poate fi redusă la teza despre „sfîrşitul individului“.

Constatarea lapidară a lui Michael Landmann, că „cele trei milenii ale individului s-au sfîrşit“ [177], poate fi înţeleasă încă drept vlăstar al acelei critici a culturii care în decăderea vechii Europe vede decăderea unei forme istorice determinate a spiritului uman. Aici mă refer însă la acele interpretări neînduplecate care au dat figurii individului burghez un diagnostic mortal, în sensul că reproducerea societăţilor supracomplexe obligă la o *readaptare în planul constituenţilor ei de pînă acum*. Odată cu figura istorică a individului burghez au ieşit la iveală acele pretenţii (încă neîndeplinite) la organizarea autonomă a eu-lui, în cadrul unui praxis întemeiat în mod independent, adică raţional, în care este expusă logica unei socializări generale (chiar dacă nedezvoltată, dar totuşi de la început eficientă) prin individualizare. Dacă această formă a reproducţiei ar fi abandonată, împreună cu imperativele plasate în ea în mod logic, aceasta ar însemna că sistemul social n-ar mai putea să-şi producă unitatea prin formarea identităţii indivizilor socializaţi : constelaţia generalului şi particularului n-ar mai fi relevată pentru starea de agregare a societăţii.

Această idee o dezvoltă Horkheimer şi Adorno ca o „dialectică a iluminismului“, pe care A. Wellmer o rezumă astfel : „Destinul exterior în care au trebuit să se implice oamenii de dragul emancipării din decadenţa lor naturală este în acelaşi timp destinul lor interior ; un destin de care are parte raţiunea prin sine însăşi. În cele din urmă, subiecţii, de dragul cărora a început totuşi supunerea, obiectivarea şi desfermecarea naturii, sînt atît de subjugaţi, obiectivaţi şi desfermecaţi de ei înşişi, încît străduinţele lor de emancipare trec uneori în contrarul lor : în întărirea acelei corelaţii amăgitoare în care sînt prinşi. Deja odată cu depăşirea imaginii animiste asupra lumii s-a instalat acea dialectică a iluminismului care, în societatea industrială capitalistă, a fost împinsă pînă la acel punct în care „chiar şi omul pus în faţa omului devine antropomorfism“ [178]. Acest diagnostic corespunde, nu ca motivare, ci ca substanţă, cu cel al lui Gehlen şi Schelsky. Reflecţia lui Schelsky cu privire la conştiinţa de sine a omului în civilizaţia ştiinţifică duce la rezultatul că „procesul de creaţie ştiinţifică-tehnică induce o desprindere totală de istoria de pînă acum“ şi o „schimbare de identitate a omului“ : „/.../ această concentrare asupra omului este totuşi mai mult decît reculul moral-ideologic al autoproducerii tehnico-ştiinţifice a omului, ea este dovada unei înstrăinări de sine a omului, care a apărut odată cu civilizaţia ştiinţifică. Pericolul ca creatorul să se piardă în opera lui, iar constructorul în construcţia lui constituie acum ispita metafizică a omului. Omul se îngrozeşte în faţa perspectivei transferării complete în obiectivitatea autoprodusă, într-o existenţă construită şi acţionează totuşi neîncetat în direcţia desfăşurării acestui proces al autoobiectivării ştiinţifico-tehnice. Dacă omul mai întîi a înţeles şi a deplîns ascensiunea lumii tehnice raționale a muncii sociale, ca o ruptură între sine și lume, ca o înstrăinare de vechea «unitate însuflețită» cu lumea, noua unitate a omului cu lumea devine acum, prin construcția și realizarea ei din spirit, o amenințare a identității omului, dobîndită tocmai prin acea ruptură. Suportarea rupturii, acea ultimă pretenție a lui Hegel față de «zdruncinarea epocii», a mai făcut posibilă identificarea omului cu vechea sa subiectivitate metafizică, tocmai pentru că a eliberat-o din lumea societății muncii abia inițiată; astăzi această ruptură este pe cale de dispariție din punct de vedere istoric, și lipsa metafizică de patrie, care se impune noii unități lume-om, se manifestă într-o nostalgie metafizică, care se întoarce spre trecut, se fixează în amintirea libertății subiectivității în ruptura și înstrăinarea față de «lume»“[179]. Schelsky se salvează desigur de consecința ideii sale prin faptul că recurge (în orice caz, la timpul său) la un punct de vedere[180] care depășește sfera societății în ansamblu și recomandă „reflecția metafizică de durată“ ca mediu utilizabil, prin care individul amenințat se poate sustrage constrîngerilor obiectivării și se poate reface din nou, dincolo de „granițele socialului“: „Creșterea constantă a conștiinței în sine reflectate este indusă tocmai prin obiectivarea tehnico-științifică a realizărilor conștiinței; ea este forma în care subiectul înzestrat cu rațiune aspiră mereu să o ia înaintea propriei sale obiectivări, asigurîndu-se astfel de superioritatea sa față de propriul său proces universal“[181].

Schelsky a scris aceste cuvinte cu zece ani înainte de apariția „Dialecticii negative“; ele nu se potrivesc cu nimic mai bine decît cu „existența“ lui Adorno. Acesta însă, mai consecvent decît Schelsky, nu-și face iluzii în privința morții individului burghez; el consideră mai curînd că „instituționalizarea reflecției de durată“[182] este o revalorizare a individualității, care maschează doar distrugerea acesteia. Sub cuvîntul-cheie „August Prostul“ Adorno notează: „Faptul că individul ar fi lichidat, cu piele cu tot, este prea optimism gîndit. În negaţia sa necondiţionată — suprimarea monadei prin solidaritate — ar fi totuşi concomitent plasată salvarea fiinţei izolate, care tocmai prin raportarea sa la general ar deveni o particularitate. Situaţia actuală este departe de aceasta. Dezastrul nu are loc ca distrugere radicală a ceea ce a fost, ci prin faptul că ceea ce este istoriceşte condamnat este tîrît mort, neutralizat şi neputincios, trăgîndu-ne ridicol în jos. În mijlocul unităţilor umane standardizate şi administrate, individul continuă să fiinţeze. Se află chiar sub protecţie şi cîştigă valoare de monopol. Dar în fapt el este doar funcţia propriei sale unicităţi, un exponat aidoma copiilor-monştri, care cîndva au fost priviţi cu uimire şi batjocoriţi de copii. Deoarece nu mai duce o existenţă economică independentă, caracterul său intră în contradicţie cu rolul său social obiectiv. Tocmai de dragul acestei contradicţii este întreţinut în rezervaţie naturală şi savurat într-o contemplare trîndavă“ [183].

Discuţiile despre splendoarea şi mizeria subiectului burghez dobîndesc uşor un conţinut care nu angajează, deoarece, după Hegel, ne-am ocupat, prost înarmaţi, de dimensiunea istoriei conştiinţei. Aceasta devine limpede în argumentaţia lui B. Willms [184], care a încercat, o dată în plus, să se interpună cu o figură de gîndire hegeliană între Gehlen şi Luhmann, prin aceea că proiectează formarea identităţii individului burghez în planul relaţiilor internaţionale şi echivalează strălucirea subiectului burghez cu generalitatea istorică universală a unei poziţii imperialiste de putere (a S.U.A. şi a Europei). Mizeria subiectului burghez constă atunci în particularitatea sa nesesizată. Dacă filozofia hegeliană a dreptului este citită cu ochii lui Carlo Schmitt, aceasta se poate face ; trebuie atunci pusă în orice caz întrebarea dacă structurile formale ale eticii limbajului, în care s-a etalat umanismul burghez de la Kant pînă la Hegel şi Marx, nu reflectă *nimic* altceva decît un monopol omenesc al definiţiei decizionist adecvate — „istoria societăţii burgheze este istoria acelora care definesc cine este om“ [185] — sau dacă nu cumva însăşi această reducţie reprezintă mai curînd una din melodiile de mult cîntate şi între timp devenite populare ale automutilării burgheze, cărora Adorno le recunoaşte următorul lucru : „din critica conştiinţei burgheze rămîne doar acea ridicare din umeri prin care toţi medicii şi-au declarat acordul secret cu moartea“ [186].

d) Pînă în prezent nu s-a izbutit ca teza despre sfîrşitul individului să fie scoasă din sfera frămîntării şi autoexperienţei intelectualilor spre a o face accesibilă examinării empirice. Aşadar, subiectivitatea nu este ceva interior ; căci reflexivitatea persoanei creşte în măsura înstrăinării sale. Identitatea eu-lui este o structură simbolică, care, odată cu complexitatea crescîndă a societăţii, trebuie să se depărteze tot mai mult în mod centrifugal spre a se stabiliza ; persoana este abandonată tot mai mult contingenţelor, ea este împinsă tot mai mult într-o reţea mereu mai densă de vulnerabilităţi reciproce şi nevoi de ocrotire expuse. De aceea, de la Marx încoace limitările de structură socială care inhibă procesul individualizării şi deformează structura stării-de-a-fi-în-afară-de-sine (deci deranjează balanţa precară dintre alienare şi apropriere), sînt analizate sub titlul de „înstrăinare“. *Alienation* a devenit între timp şi cuvîntul-cheie pentru *o direcţie de cercetare în psihologia socială* [187].

Etzioni concepe „alienarea“ ca „insensibilitate a lumii faţă de făptuitor, pe care-l înrobeşte forţelor pe care el nici nu le înţelege şi nici nu le dirijează“ [188]. Aici el deosebeşte o formă ascunsă a înstrăinării, anume „impropietatea“, care în limba germană are desigur alte conotaţii decît în limba franceză : „O relaţie, instituţie sau societate este neautentică dacă promovează aparenţa sensibilităţii în timp ce condiţia de bază se alienează“ (p. 619). Această diferenţiere ţine în primul rînd seama de faptul că în societăţile capitalismului tîrziu fenomenele de înstrăinare s-au desprins de fenomenele pauperismului ; înainte de orice însă deosebirea ţine seamă de acea remarcabilă forță de integrare și elasticitate a societății care se manifestă prin faptul că conflictele sociale sînt împinse în planul problemelor psihice, sînt deci puse în spinarea indivizilor, mai întîi ca probleme particulare, pentru ca apoi să poată fi puse sub control conflictele spirituale, repolitizate sub forma protestului, adică să poată fi transformate în probleme prelucrabile din punct de vedere administrativ și să poată fi instituționalizate, ca mărturie pentru spațiile de toleranță realmente extinse. Protestul studențesc din ultimii ani procură un bun material intuitiv pentru acest mecanism. Un impuls substanțial s-a îndreptat împotriva strategiilor de percepere anticipată a taxelor, care ar fi trebuit ignorate prin provocări inventive ; dar în linii mari nu s-a atins tocmai acest scop. În loc de a obține ca puterea normativă a instituțiilor să fie dispensată de forma represiunilor deschise (ceea ce s-a *și* întîmplat), au fost coborîte pragurile de toleranță ; despre greve universitare și inițiative civice titlurile de pe prima pagină a ziarelor informează deja cu observația suplimentară de regret „fără incidente“ — noile tehnici de demonstrație nu au schimbat mai mult decît nivelul de așteptare. Astfel, apare o zonă cenușie în care sistemul social poate viețui cu rezistențele non-(sau încă ne-)instituționalizate, fără a soluționa problemele care sînt prilej, motiv sau cauză a protestelor. Loviturile îndreptate spre ziduri ricoșează din pereții cauciucați.

Delimitarea metaforică a unei sfere de fenomene nu explică nimic ; în cel mai bun caz lămurește că fenomenele de înstrăinare sînt într-o măsură crescîndă înlocuite de fenomene ale inautenticității. Neclar este înainte de orice cum trebuie interpretată inautenticitatea, ale cărei urme Etzioni le caută în sistemul muncii sociale, în sfera publică politică, în relațiile de grup și în sistemul de personalitate însuși[189]. Este vorba despre reacții împotriva lezării continue a structurilor normative, care nu pot fi ținute, pe termen lung, sub control și care se opun trebuinței crescînde de dirijare a sistemului politico-economic, sau

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

despre durerile facerii proprii unui mod de socializare fundamental nou? S-ar putea însă ca *ambele tendințe*, atît eudemonismul social pus în libertate și stimulat din punct de vedere politic, care se lasă înțeles după principiile unei etici strategico-utilitariste, cît și pleonexia atenuată politic și pusă în libertate de subcultură, care se întreține în spații de joc ale contingenței lărgite prin programul satisfacerii nemijlocite, să găsească un numitor comun în renunțarea la o justificare a praxis-ului normelor capabile de adevăr.

Deoarece nu văd cum poate fi decisă empiric într-o abordare directă această problemă, aș examina-o pe baza teoriei lui Luhmann, care pornește de la premisa nediscutată că astăzi procurarea de motive, necesară pentru sistem, nu este nicidecum limitată de sisteme de norme „bizare", ce urmează o logică proprie, ci numai de imperative de conducere.

5. Complexitate și democrație

Luhmann consideră că o teorie a comunicării, care analizează problemele de legitimare prin raportare la satisfacerea discursivă a pretențiilor normative de validitate, este „în contratimp cu realitatea socială" [190]. Nu întemeierea normelor și opiniilor, deci constituirea unui praxis rațional, ci constrîngerea la selecția de sisteme complexe ale acțiunii într-o lume care este contingentă, adică o lume care ar putea fi și altcumva, este aleasă de Luhmann ca punct de plecare: „Habermas consideră subiectul, la fel ca și intersubiectivitatea prealabilă, în primul rînd ca potențial al unei întemeieri capabile de adevăr. Subiectivitatea omului constă pentru el în posibilitatea de a indica în comunicarea intersubiectivă temeiuri raționale, respectiv de a se putea supune acestor temeiuri sau contestării temeiurilor proprii. Cu aceasta însă el surprinde doar un aspect derivat (și în afară de aceasta, cum mi se pare, determinat de epocă, de mult depășit), care presupune un concept de subiect fixat mai în adîncime“ [191]. Încercarea „de a lega pretenția tradițională a umanității occidentale cu titlul de rațiune de un [astfel] de concept de subiect“ ar trebui să ducă la o subapreciere sistematică a problemei complexității lumii : „Subiectul trebuie mai întîi gîndit ca selectivitate contingentă“ (p. 327). Problemele de dominație și repartiție care se pun din punctul de vedere al structurii de clasă a unei societăți s-au învechit [192], ele trădează o perspectivă „europeană învechită“, în care adevăratele probleme care apar din punctul de vedere al domeniilor de alternative și capacităților de decizie sînt camuflate.

„Mai totul este posibil, și mai nimic nu pot schimba“ — această propoziție exprimă experiența de bază a lui Luhmann. Ea *ar putea* fi interpretată în sensul că, pe de o parte, societățile de înaltă complexitate, bazate pe împărțirea în clase, și-au lărgit considerabil spațiul de joc al posibilităților de a-și controla mediul înconjurător și de a se autoorganiza pe baza potențialului lor productiv ; pe de altă parte, însă, ele sucombă datorită principiului lor istorico-natural de organizare în fața limitărilor care împiedică o folosire autonomă a spațiului abstract de posibilități și, în afară de aceasta, au drept urmare un excedent de complexitate autoprodusă (dar evitabilă) a mediului înconjurător. De fapt, Luhmann interpretează totuși experiența amintită în sensul contrar, anume că sistemul social dobîndește, odată cu un spațiu de joc drastic lărgit al contingenței, grade de libertate, cu care el însuși se pune sub presiunea crescîndă a problemelor și deciziilor : structurile și stările sistemelor sociale complexe, cel puțin în domeniul organizării și al politicii, sînt întîmplătoare și cu aceasta au devenit practic eligibile, dar totuși astfel că selecția din domeniul alternativelor deschis de aceste sisteme constituie acum o problemă care le relativizează pe toate celelalte. După cum Luhmann a făcut o deosebire între complexitatea determinată

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

şi cea nedeterminată a sistemului şi a lumii înconjurătoare[194], adevărata problemă a reducerii nu o mai constituie complexitatea (nedeterminată) a mediului înconjurător, ci complexitatea de mediu înconjurător făcută determinabilă prin proiecte ale mediului înconjurător relative la sistem, deci autoîmpovărarea sistemului cu capacităţi de soluţionare a problemelor. Sistemele sociale de înaltă complexitate trebuie să se chinuie cu consecinţele autonomiei lor crescînde, adică cu nevoile care rezultă din libertatea lor.

Odată ce a fost stabilită această prioritate a problemelor, ceilalţi paşi rezultă de la sine. Problema complexităţii lumii reclamă o aplicare esenţialistă şi exclusivă a conceptului de sistem. De aici rezultă că : 1) societăţile complexe nu mai sînt ţinute laolaltă şi integrate prin structuri normative ; unitatea lor nu mai este stabilită printr-o comunicare realizată prin minţile indivizilor socializaţi ; integrarea în sistem tratată din punctul de vedere al conducerii devine mai curînd independentă de o integrare socială accesibilă din punctul de vedere al lumii vieţii sociale ; 2) autoînţelegerea şi înţelegerea lumii de către om alunecă în provincialitate, din moment ce rămîn orientate într-un mod „european învechit", adică orientate de pretenţii normative ; sau se desprind în general de orientările pe bază de norme, aducîndu-l şi pe individul izolat în starea de conştiinţă a sistemului, prin aceea că învaţă „să conceapă şi să suporte o lume contingentă deschisă spre infinit, ontic în cele din urmă nedeterminată, şi s-o utilizeze ca bază a oricărei trăiri şi acţiuni selective (...)" [195]. 3) Reproducerea societăţilor de înaltă complexitate depinde de sistemele de conducere diferenţiate complet, de sistemul politic. Prin creşterea capacităţii sale de prelucrare a informaţiei şi indiferenţa sa faţă de celelalte sisteme sociale, sistemul politic dobîndeşte o autonomie unică în felul ei în cadrul societăţii : „Politica nu-şi mai poate presupune bazele de decizie, ci trebuie (ea însăşi) să le procure. Ea trebuie să-şi satisfacă legitimarea proprie într-o situație care este definită nedeterminat, deschis și structural, atît cu privire la șansele de consens, cît și cu privire la rezultatele dorite“ [196]. Separarea sistemului legitimator de administrație face posibilă autonomia proceselor de decizie față de input-ul de motivații generalizate, valori și interese. 4) Deoarece sistemul social nu mai poate constitui o lume care să marcheze identitatea sistemelor parțiale [197], funcțiile politicii nu mai pot fi înțelese avînd în vedere o politică „justă“ pretinsă sistemului administrativ de către societate; „într-o formulă sumară, este vorba de faptul că sistemul politic nu-și mai poate deduce identitatea din societate, dacă este revendicat de societate tocmai ca un sistem contingent, posibil și altfel. Atunci trebuie să se autoidentifice prin selecție de structură într-o stare a conștiinței ce nu mai poate fi cuprinsă în concepte «europene învechite»“ [198]. Față de aceste premise este lipsit de sens a vrea să mărești reflexivitatea administrației recuplînd-o cu societatea prin formare discursivă a voinței și participare: „Procesele de decizie sînt [...] procese ale eliminării altor posibilități. Ele produc mai multe respingeri decît aprobări și cu cît procedează mai rațional, cu atît mai mare devine rata negației. A pretinde o participare intensă și angajată a tuturor la decizie ar însemna a face din frustrare un principiu. Cel ce înțelege democrația astfel trebuie să ajungă de fapt la concluzia că ea este incompatibilă cu raționalitatea“ [199]. 5) Noua concepție teoretică implică un sistem al limbajului cu pretenții de universalitate, care se interpretează față de concepții concurente, pe calea unei reformări a conceptelor fundamentale clasice (politică, dominație, legitimitate, putere, democrație, opinie publică etc.) [200]. Fiecare dintre aceste traduceri în teoria sistemelor este în același timp o critică a inadecvării conceptelor „europene învechite“, care s-au demodat odată cu impulsul revoluționar spre societatea post-modernă; prin faptul că problema complexității lumii preia întîietatea, problema unei organizări raționale a societății a devenit, împreună cu formarea motivelor prin norme capabile de adevăr, lipsită de obiect.

Problemei greu de mînuit a raportului dintre *complexitate și democrație* i se poate da o formă prelucrabilă mai curînd în planul teoriei planificării. Dezbaterea cu privire la planificare, din ultimii zece ani[201], a dus între altele la o confruntare între două tipuri de politică, în care se exprimă simultan două stiluri de planificare : politica pluralist-incrementalistă de proces, care se limitează precumpănitor la planificarea condițională, pe de o parte, și politica rațional-comprehensivă de sistem, care revendică precumpănitor planificarea programatică, pe de altă parte[202]. Ambele tipuri pot fi înțelese drept capetele corespunzătoare ale unei scări pe care pot fi reproduse modele de acțiune și reacție ale birocrațiilor planificatoare. Dacă adăugăm o altă dimensiune, anume participarea membrilor sistemului social afectați de procesul de planificare, rezultă următoarele tipuri de politică :

Participarea celor afectați	Stiluri de planificare	
	incrementalist	comprehensiv
neadmiși	A	B
admiși	C	D

Participare vrea să însemne participarea generală și egală în șanse la procesele de formare discursivă a voinței. Potrivit acestei definiții, tipul de politică C trebuie să excludă strategiile uzuale ale amortizării și evitării conflictelor, care caracterizează tipul pluralist A : deci oarecum excluderea scopurilor și valorilor controversate și limitarea procesului de negociere la realizarea raportată la un scop rațional a țelurilor capabile de consens ; autonomizarea formalistă a procedurilor de negociere obligatorii față de conținuturi ; segmentarea scrupuloasă a domeniilor planificării etc.[203]. În mod analog, tipul de politică D nu este compatibil cu replierile tehnocratice într-o sferă avansată a constrîngerilor reale, cu reinterpretarea problemelor practice ca probleme tehnice, deci cu orice imunizare a specialiştilor împotriva disensiunii latente sau reprimate a celor afectaţi, care caracterizează comportamentul de evitare a conflictului caracteristic tipului B.

Teoria planificării a lui Luhmann indică pentru societăţile complexe unul dintre aceste tipuri de politică, anume planificarea comprehensivă şi ne-participativă (B). Aceasta nu are loc în forma unei recomandări practice ; mai curînd, Luhmann crede că poate dovedi că reproducerea societăţilor de înaltă complexitate nu oferă altă alegere decît a ancora reflexivitatea necesară a societăţii într-un sistem administrativ suficient de protejat faţă de partide şi public, în locul sferelor publice organizate democratic. „Despre politizarea administraţiei se poate vorbi în măsura în care administraţia însăşi reflectă poziţia ei în sistemul politic al societăţii, identificîndu-se din această cauză drept ceva contingent, posibil şi în alt fel". Această teză se sprijină pe a) o descriere a interacţiunii dintre administraţie şi celelalte sisteme parţiale ale societăţii, b) o ipoteză cauzală asupra limitărilor observabile ale capacităţii administrative de planificare şi c) o ipoteză fundamentală ce ţine de teoria evoluţiei.

ad a) Societăţile complexe au diferenţiat complet, ca centru de conducere, un sistem administrativ care, potrivit lui Luhmann, a preluat comanda faţă de celelalte sisteme sociale parţiale. Administraţia autonomă are competenţa generală pentru toate problemele de conducere care rămîn nesoluţionate în societate, şi anume, administraţia este competentă nu numai în sensul competenţei propriu-zise, dar şi în sensul capacităţii de soluţionare a problemelor. Deoarece în societate nu există structuri care în cele din urmă să nu stea la dispoziţie, nu poate fi indicată nici o clasă de probleme la prelucrarea căreia administraţia să se lovească în mod principial de obstacole. Cu această descriere, Luhmann generalizează experienţe care de fapt pot duce la surprinzătoarele mecanisme autoadaptive ale societăților capitaliste tîrzii.

Pe de altă parte, există probe suficiente pentru limitele capacității de planificare care mereu survin *ad hoc* și pentru modul de mișcare pur și simplu reactiv ale unei birocrații care ocolește criza prin strategii de evitare. O teorie a planificării din perspectiva economiei politice, care interpretează aceste experiențe ca management al crizei, ajunge la concepția contrară, potrivit căreia și sistemul administrativ este dependent de mediul său înconjurător, îndeosebi de dinamica proprie sistemului economic. Pornind de aici, am conferit acestei teze mai multă ascuțime subliniind că spațiul de joc al acțiunii sistemului administrativ este limitat din *două* părți: de conducerea sistemului prin parametrii unei ordini de proprietate care nu stă la dispoziție și de producerea de motivații prin structurile normative dezvoltate în mod bizar, care sînt incompatibile cu reprimarea intereselor susceptibile să fie generalizate.

ad b) Între cele două descrieri concurente, care accentuează fie autonomia, fie dependența aparatului de stat, se poate eventual cîntări cu argumente ale plauzibilității[205]. Depinde însă de descrierea sistemului administrativ cum explicăm limitările observabile ale capacității sale de planificare. Luhmann reduce deficitele de raționalitate la faptul că diferențierea unei administrații automatizate față de politică nu a avut încă suficient succes: „Șansele acestei diferențieri între politică și administrație constau într-o creștere a performanțelor de selecție, îndeosebi în posibilitatea de a varia din puncte de vedere, într-un sens mai restrîns, politice, premise ale acțiunii administrative, ca organizarea, personalul și programele, fără ca variația structurilor să prejudicieze funcția lor structurală. [...] Structură proprie [a administrației] înseamnă posibilități proprii, care nu trebuie să fie identice cu așteptările lumii înconjurătoare, iar neidentitatea cu lumea înconjurătoare și în planul posibilităților oferă șansa autoconducerii. În același timp, în cazul acestei diferenţieri a constituirii posibilităţilor trebuie să ne asumăm şi riscul ca probleme pe care le soluţionează sistemul politic să nu fie probleme ale societăţii“ 206. Potrivit lui Luhmann, deficitele de raţionalitate pot fi înlăturate numai în măsura în care administraţia însăşi îşi dezvoltă o identitate independentă de societate şi se consideră pur şi simplu ca instanţă pentru lărgirea orizontului de posibilităţi şi tematizarea alternativelor eliminate în momentul respectiv. Atît timp cît administraţia rămîne dependentă de input-urile sferei publice şi ale politicii partidelor, pe de o parte, ale celor afectaţi şi ale clientelei interesate, pe de altă parte, trebuie să fie inhibată o autoreflecţie ce amplifică selectivitatea. Punctul de fugă al diferenţierii politice complete a unei administraţii Luhmann îl vede într-o fuziune a ştiinţelor şi administraţiei, care concomitent ar suspenda autonomia ştiinţei şi ar suprima mediile pînă acum separate, puterea şi adevărul. „Într-o proporţie care ar declanşa reflecţia politică şi ar putea contribui la micşorarea deficitului de reflecţie [al administraţiei], doar administraţia *însăşi* se poate examina. În acest sens, «politizarea» trece în cele din urmă într-o cuplare a *auto*examinării ştiinţifice a selecţiei structurii, care ar putea pune sub semnul întrebării diferenţierea clasică a trăirii şi acţiunii, cunoaşterii şi deciziei, adevărului şi puterii“ 207. Cu această propoziţie, Luhmann enunţă versiunea *sa* despre sfîrşitul individului : creşterea accelerată a complexităţii constrînge societatea să se adapteze la o formă de reproducere a vieţii care abandonează diferenţierea între putere şi adevăr în favoarea unei spontaneităţi sustrase reflecţiei 208.

În momentul de faţă, văd trei explicaţii concurente. *F. Naschold* reduce, în opoziţie cu Luhmann, îngrădirile planificării administrative la o prea mare autonomie a administraţiei faţă de formarea politică a voinţei. El crede că capacitatea politică de conducere poate fi mărită doar prin lărgirea participării la planificare a celor afectaţi 209 : „Socializarea proceselor politice de conducere“ este singura opţiune încă deschisă, pentru a pune în libertate resurse și energii ale performanței, pînă acum nefolosite, prin care apare fără îndoială riscul ca întinderea proceselor de participare să nu poată fi ținută suficient sub control. Naschold ține seama de folosirea multifuncțională a planificării participării. Participarea poate servi manipulării loialității maselor, informării mai bune (avertizare timpurie, luare în considerare a valorii) și degrevării birocrației prin organizații care își rezolvă singure propriile probleme; aceste funcțiuni ale unei participări aparente lărgesc controlul administrației asupra mediului său înconjurător. Nu este cu totul clar dacă Naschold este de părere că și participarea, în sensul, introdus de mine, al participării la formarea discursivă a voinței (Naschold vorbește de „participare ca mijloc pentru descoperirea identității individuale și colective, de posibilitatea autoorganizării și altele, drept condiție preliminară a unei participări la politica pluralistă a repartiției“, p. 43), este o însemnată „forță de producție pentru creșterea varietății proprii a sistemului politic“.

Offe susține părerea, expusă mai sus, conform căreia imperativele de conducere contradictorii ale sistemului economic constituie un obstacol de raționalitate invincibil pentru aparatul de stat în capitalismul tîrziu. Socializarea proceselor de conducere politică, în sensul unei planificări participatorii concepute precis, ar înlătura îngrădirile planificării administrative, pentru că prin aceasta ar fi înlăturate acele structuri de clasă selective care sînt cauză a producerii colective a complexității evitabile a mediului înconjurător.

În sfîrșit, *Scharpf* sesizează aceste restricții pe care dinamica proprie a sistemului economic le impune statului în capitalismul tîrziu; dar chiar și o politică degrevată de astfel de restricții „ar fi surprinsă de dezvoltări neprevăzute, depășită de efectele anticipative ale măsurilor sale și frustrată de rezultatele contraintuitive ale planificărilor sale, dacă capacitatea sistemelor sale de informații și decizii rămîne în urma pretențiilor“ [210]. Altfel decît Luhmann, Scharpf contează totuşi pe o limită imanentă administraţiei în calea creşterii complexităţii. Adică, dacă structura segmentată a deciziei, care nu este adecvată unei structuri interdependente a problemelor, este depăşită în favoarea unei planificări comprehensive în structuri ale deciziei centralizate, planificarea politicii va atinge foarte repede o graniţă unde capacitatea ei de prelucrare a informaţiei şi de formare a consensului este suprasolicitată de complexitatea prea înaltă a problemelor (evidenţiate printr-o interdependenţă prea mare). „Chiar dacă în procesul de decizie n-ar exista interese consolidate şi rezistenţe la schimbare, sprijinite de potenţialul de putere [...], tentativa problematizării simultane şi a schimbării domeniilor interdependente ale deciziei, dincolo de o limită ce trebuie determinată mai precis, dar care este în mod cert trasată dezamăgitor de mărginit, ar sfîrşi în mod necesar în frustrarea imobilismului total“ (p. 177).

Supoziţia lui Luhmann cu privire la o lărgire principial nelimitată a capacităţii de conducere administrativă, care autonomizează administraţia faţă de politică şi, prin încorporarea sistemului ştiinţei, o preface într-un loc al autoreflectării excentrice a societăţii, ar putea fi sprijinită de indicatori din sfera de experienţă a planificării politice ; desigur că argumentele de logică a sistemului pledează pentru faptul că o participare care nu constituie o formă voalată a manipulării trebuie mai degrabă să limiteze decît să mărească capacitatea de planificare administrativă. Efectul de raţionalizare al „socializării proceselor politice de conducere este greu de determinat ; căci o democratizare ar trebui, pe de o parte, să suprime complexitatea *evitabilă* (inevitabilă doar în mod specific sistemului), care este produsă de o dinamică proprie, necontrolată a procesului economic, dar, concomitent, ea ar pune în joc (în mod nespecific sistemului) complexitatea inevitabilă a proceselor de formare discursivă generalizată a voinţei. Este probabil că raţionalitatea practică a unei stări normative cuplate reactiv la interese capabile de generalizare provoacă, în termeni de raționalitate a sistemului, mai mult cheltuieli decît economii. Firește că bilanțul nu trebuie să devină negativ dacă limita de complexitate, care, potrivit considerațiilor lui Scharpf, se află instalată în însăși raționalizarea administrației, este curînd atinsă. Anume, atunci *o* complexitate inevitabil reieșită din logica comunicării deblocate ar fi oarecum depășită de o altă complexitate, la fel de inevitabilă, reieșită chiar din logica planificării comprehensive.

ad c) Opțiunea lui Luhmann pentru tipul planificării ne-participatorii cuprinzătoare a sistemului, realizat într-o administrație distanțată de politică și autoreflexivă, nu poate fi întemeiată cu argumente convingătoare în situația actuală a dezbaterii asupra planificării. În orice caz, evidența empirică care poate fi impusă *astăzi* pledează mai degrabă împotriva opțiunii lui Luhmann. În cele din urmă, nici Luhmann nu se sprijină pe cercetări de teorie a planificării, ci pe o susținere fundamentală ce ține de teoria evoluției. Potrivit opiniei sale, problemele reducerii complexității sistemului au întîietate în evoluția socială, astfel încît singură capacitatea de conducere decide cu privire la nivelul de dezvoltare al unei societăți. Aceasta nu este nicidecum o susținere banală, căci s-ar putea prea bine ca un impuls revoluționar în dimensiunea tablourilor lumii și a sistemelor morale să fie plătit cu o diferențiere a sistemului de conducere, și înainte de orice să poată fi plătit fără riscuri, adică fără periclitarea stării (transformate) a sistemului. După cîte văd, Luhmann nu tematizează susținerea, el mai curînd o prejudiciază prin alegerea poziției sale metodologice.

Pentru structura unei teorii a planificării alegerea conceptului de raționalitate este decisivă. La temelia teoriilor planificării, concepute din punctul de vedere al *logicii deciziei*, stă un concept de *raționalitate a acțiunii*, dobîndit pe baza paradigmei alegerii raționale a mijloacelor alternative. Modelul raționalității acțiunii este potrivit pentru teorii ale alegerii raţionale şi pentru tehnici de planificare în domenii ale acţiunii strategice. Limitele modelului se arată însă la încercarea de a dezvolta teorii cu un conţinut empiric bogat pentru sisteme sociale: alegerea teoretico-strategică a conceptului de raţionalitate a acţiunii subiective înseamnă o decizie preliminară pentru poziţii normativiste şi pentru un individualism metodologic[211]. La baza teoriilor de planificare concepute în termenii *teoriei sistemelor* stă un concept de raţionalitate obiectivă dobîndit pe baza paradigmei sistemelor autoreglate. Modelul *raţionalităţii sistemului* este potrivit pentru teorii pline de conţinut despre domenii de obiecte în care pot fi identificate unităţi care se delimitează univoc de mediul lor înconjurător şi îşi evidenţiază neechivoc stările normative; atunci (şi numai atunci) stabilitatea, respectiv ultrastabilitatea, poate fi determinată pe baza unei stări a sistemului accesibile în experienţă. Deoarece starea societăţilor sau a sistemelor sociale parţiale nu se poate stabili pînă în prezent fără probleme, alegerea teoretico-strategică a conceptului de raţionalitate a sistemului are ca urmare o decizie între (cel puţin) trei alternative: fie a proceda normativist, adică a stabili graniţe şi stări-scop ale sistemului social cercetat (pentru aceasta oferă exemple[212] practica cercetării sociologice a organizării; aici este însă şi locul conceptului lui Etzioni al unei „societăţi active", care *se întemeiază* pe trebuinţe fundamentale *postulate*[213]); fie de a proceda radical-funcţionalist, adică de a căuta într-un context dat, din puncte de referinţă variate după plac, echivalenţe funcţionale (Luhmann); fie, în sfîrşit, de a face aplicarea în ştiinţele sociale a teoriei sistemelor dependentă de o teorie (necesară) a evoluţiei sociale, care să permită o determinare neconvenţională a nivelurilor de dezvoltare şi, cu aceasta, a valorilor-limită ale transformărilor de sistem care ameninţă identitatea[214]. În cele din urmă, la temelia teoriilor planificării concepute *comunicativ*[215] stă un concept de raţionalitate practică, care poate fi dobîndit (şi dezvoltat în forma unei teorii consensuale a adevărului) pe baza paradigmei discursurilor ce formează voința. Asupra acestui model am insistat în capitolul 3. El este potrivit pentru cercetarea critică a constelațiilor de interese, care stau la baza structurilor normative ; desigur că acest demers al genezei normative trebuie îmbinat cu concepția teoriei sistemelor, dacă vrea să contribuie la o teorie adecvată a evoluției sociale.

Odată cu alegerea conceptului de raționalitate se ia o decizie preliminară asupra status-ului logic al teoriei planificării. Teoriile planificării bazate pe logica deciziei sînt demersuri normativ-analitice, adică tehnici de planificare. Teoriile planificării bazate pe teoria sistemelor pot să procedeze de asemenea normativ-analitic ; corespunzător nivelului lor de pretenție, este vorba fie despre asistența tehnică la planificare, fie de teorii concepute normativ, care înțeleg planificarea ca proces politic. Teoria universal-funcțională a planificării, propusă de Luhmann, care apare și ca teorie a sistemelor, se înțelege ca oportunistă în principiu și se sustrage contradicției dintre demersurile empiric-analitice și cele normativ-analitice ; status-ul ei poate fi desemnat mai degrabă drept programatic ; însăși cercetarea sistemelor este parte a unui proces de viață ce urmează legea creșterii selectivității și reducerii complexității. O teorie comunicativă a planificării se sustrage de asemenea oricărei alternative, dar din alte motive : în afara enunțurilor descriptive despre norme valide, pe de o parte, și enunțuri prescriptive, care privesc alegerea normelor, pe de altă parte, ea admite metodic enunțuri care pot fi evaluate critic despre capacitatea de justificare a normelor (fie existente, fie propuse), adică despre convertibilitatea pretențiilor normative de validitate. Normele capabile de justificare se aseamănă cu propozițiile adevărate : ele nu sînt nici fapte, nici valori. De aici rezultă următoarea schemă :

Status-ul teoriei	Raţionalitatea raportată la un scop	Concepte de raţionalitate	
		Raţionalitate a sistemului	Raţionalitate practică
empiric-analitic	— — —	biocibernetică	— — —
normativ-analitic	diverse tehnici de planificare	teorie a planificării ca proces politic	— — —
nici empiric-analitic, nici normativ-analitic	— — —	funcţionalism universal	teorie critică a societăţii

Odată cu alegerea metodologică între concepţia funcţionalistă şi cea critic-reconstructivă, se decide implicit asupra problemei pe care am pus-o în discuţie în partea a treia a acestei cercetări: dacă reproducerea vieţii sociale este legată la fel ca mai înainte de raţiune şi mai ales dacă generarea motivelor este, la fel ca înainte, legată de interiorizarea normelor ce au nevoie de justificare. Dacă acesta nu mai este cazul, atunci reconstrucţia instituţiilor şi sistemelor de interpretare apărute istoric, potrivit unui demers normativ-genetic, a devenit lipsită de obiect — şi atunci nu mai pot fi construite teoreme ale crizei. Invers, Luhmann nu poate admite o constituire „raţională“ a societăţii, în sensul menţionat, deoarece teoria sistemelor se subordonează ea însăşi, consecvent, strategiei sale conceptuale, unui proces al vieţii în principiu oportunist. Împotriva strategiei teoretice a lui Luhmann pledează oricum *un* argument esenţial: pe cînd teoria critică a societăţii poate eşua lovindu-se de o realitate schimbată, funcţionalismul universal trebuie să presupună, adică să pornească în plan analitic de la premisa că acea schimbare a modului de socializare şi „sfîrşitul individului“ au survenit deja.

6. Partinitatea pentru raţiune

La întrebarea fundamentală asupra persistenţei unui mod de socializare dependent de adevăr şi constitutiv societăţii nu se poate, după cum se

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

vede, răspunde ușor. Aceasta ne-ar putea duce la ideea că nici nu este vorba de o problemă soluționabilă teoretic, ci despre o problemă practică, dacă *să vrem* în mod rațional ca identitatea socială a indivizilor să fie constituită prin mințile indivizilor socializați sau să fie jertfită problemei pretinse sau reale a complexității. A pune întrebarea astfel înseamnă desigur a-i da un răspuns: faptul că constituenții unei forme de viață rațională trebuie să fie menținuți nu poate deveni obiect al unei formări raționale a voinței, ea însăși dependentă de acei constituenți. Pe de altă parte, ca luare de atitudine, aceasta poate fi doar atîta timp întemeiată, cît nu sînt avansate alternative *în cadrul* unei forme comunicative a vieții deja aclimatizate și împărtășite. Odată ce apare o alternativă care rupe acest cerc al unei intersubiectivități decise în prealabil, unica partinitate universalizabilă, anume interesul pentru rațiune, devine ea însăși particulară. O astfel de alternativă avansează Luhmann în măsura în care subordonează în plan metodologic, fără drept de apel, interacțiuni conduse prin pretenții de validitate, ce pot fi soluționate discursiv, pretențiilor de putere și creștere a puterii, ale unei administrații excentrice, fără ca aceste pretenții de monopol să poată fi măsurate prin raportare la criterii de raționalitate practică, ca în *Leviathan*.

Această perspectivă nu duce gîndirea „europeană veche“ pentru prima oară în ispită. Punctul de vedere al adversarului a fost deja acceptat cînd apare resemnarea în fața dificultăților iluminismului și se înclină, în scopul unei organizări raționale a societății, spre acționism: anume cînd se face un început decizionist, în speranța că o dată faptul împlinit se vor găsi retroactiv justificări pentru ce a costat[216]. Partinitatea pentru rațiune justifică la fel de puțin replierea într-o ortodoxie garnisită marxist, care astăzi, în cel mai bun caz, poate duce la stabilirea, lipsită de argumente, de subculturi izolate și fără consecințe din punct de vedere politic. Ambele căi își interzic un praxis care se leagă de o voință ratională, adică nu evită cerințe de întemeiere, ci pretinde claritate teoretică asupra a ceea ce *nu* știm. Chiar dacă astăzi n-am putea ști mai mult decît lasă să se înțeleagă argumentele schițate de mine, și aceasta ar fi destul de puțin, această împrejurare n-ar descuraja încercarea critică de a stabili limitele posibilității de a împovăra capitalismul tîrziu supunîndu-l unor teste rezonabile — și în mod cu totul sigur nu ar paraliza hotărîrea de a începe lupta împotriva stabilizării unui sistem social istorico-natural *deasupra* capetelor cetățenilor săi, fie chiar cu prețul unei demnități umane de tip european vechi.

Note

1. C. Offe, *Spätkapitalismus — Versuch einer Begriffsbestimmung*, în: *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt 1972, p. 7 și urm.
2. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953.
3. H. P. Dreitzel, *Sozialer Wandel*, Neuwied, 1976; L. Sklair, *The Sociology of Progress*, London 1970.
4. R. Koselleck, *Kritik und Krise*, Freiburg 1961; J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt 1971, p. 244 și urm.
5. J. Zelený, *Die Wissenschaftslogik und das Kapital*, Frankfurt 1968; H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei K. Marx*, Frankfurt 1970; M. Godelier, *System, Struktur und Widerspruch im „Kapital“*, Berlin 1970; M. Mauke, *Die Klassentheorie von Marx und Engels*, Frankfurt 1970.
6. M. Jänicke, *Herrschaft und Krise*, Opladen 1973; în această privință vezi contribuțiile lui Jänicke, K. W. Deutsch, W. Wagner.
7. J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Frankfurt 1971, p. 147 și urm.
8. Acest concept de anomie a fost elaborat în științele sociale, de la Durkheim pînă la Merton, și în cercetările care se raliază lui Merton, despre comportamentul anom, îndeosebi infracțional. Rezumativ la

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

T. Moser, *Jugendkriminalität und Gesellschaftsstruktur*, Frankfurt 1970.

9. P. Berger, Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt 1969.

10. Fenomenologia (A. Schütz) şi cibernetica socială indică strategii conceptuale care exprimă cîte unul din cele două aspecte. Din funcţionalismul aplicat la ştiinţele sociale au reieşit încercări de a lua în considerare dublul aspect al societăţii şi de a îmbina paradigmele lumii vieţii şi sistemului. În *Working Papers*, Parsons încearcă o îmbinare categorială a teoriei sistemelor şi a teoriei acţiunii ; Etzioni concepe capacitatea de control şi formarea consensului ca două dimensiuni ale sistemelor ; Luhmann reformulează, în accepţiunea teoriei sistemelor, conceptul fundamental de „sens", introdus fenomenologic. Aceste încercări sînt instructive pentru problema unei conceptualizări adecvate a sistemelor sociale ; dar ele nu o rezolvă, pentru că structurile intersubiectivităţii n-au fost cercetate pînă acum îndeajuns, iar elementele constituente ale sistemelor sociale n-au fost încă formulate suficient de precis.

10 a. În cele ce urmează, prin sistem socio-cultural vreau să înţeleg atît tradiţia culturală (sistem de valori culturale), cît şi instituţii care, prin procese de socializare şi profesionalizare, investesc aceste tradiţii cu putere normativă.

10 b. C. Offe, *Krise und Krisenmanagement*, în : Jänicke, *Herrschaft und Krise*, p. 197 şi urm.

11. Habermas, Luhmann, *Theorie der Gesellschaft*, p. 221 şi urm. şi p. 239 şi urm. Luhmann şi-a dezvoltat între timp teoria mediilor de comunicare, ca parte independentă, *pe lîngă* teoria sistemelor şi teoria evoluţiei.

12. D. Lockwood, *Social Integration and System Integration*, în : Zollschan, Hirsch, *Exploration in Social Change*, p. 244 şi urm. Această poziţie a fost dezvoltată de Gerhard Brandt.

13. H. M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte*, Frankfurt 1972.

14. K. Eder, *Komplexität, Evolution und Geschichte*, în : F. Maciejewski, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie ?* Supplementband I, Frankfurt 1973, p. 9 şi urm.

15. Această teză o voi dezvolta în cadrul unei teorii a acţiunii comunicative.

16. Cf. observaţiile mele preliminare la o teorie a competenţei comunicative, în : Habermas, Luhmann, *op. cit.*, p. 142 şi urm.

17. Prin aceasta nu vreau să afirm că *factori reglatori interni* ai sistemului ştiinţei pot explica satisfăcător istoria ştiinţelor ; cf. interesantele teze ale lui G. Böhme, W. van den Daele, W. Krohn, *Alternativen in der Wissenschaft,* în : *Z.F.S. (Zeitschrift für Soziologie),* 1972, p. 302 şi urm. ; idem, *Finalisierung der Wissenschaft,* în : *Z.F.S.,* 1973.

18. R. Döbert, G. Nunner, *Konflikt und Rückzugspotentiale in spätkapitalistischen Gesellschaften.* Manuscris la MPIL (Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich technischen Welt) p. 14 şi urm. ; R. Döbert, *Die methodologische Bedeutung von Evolutionstheorien für den sozialwissenschaftlichen Funktionalismus, — diskutiert am Beispiel der Evolution von Religionssystemen,* teză de doctorat, Frankfurt 1973 ; cf. şi interesanta construcţie a lui N. Luhmann, *Religion — System und Sozialisation,* Neuwied 1972, p. 15 şi urm.

19. Cu privire la conceptul de logică a dezvoltării în psihologia cognitivistă a dezvoltării vezi L. Kohlberg, *Stage and Sequence: The Cognitive Developmental Approach to Socialization,* Chicago, 1969, p. 347.

20. K. Eder, *Mechanismen der sozialen Evolution.* Manuscris la MPIL.

21. A. Mitscherlich, *Krankheit als Konflikt,* I—II, Frankfurt 1966—1967 ; K. Brede, *Sozioanalyse psychosomatischer Störungen,* Frankfurt 1972.

22. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch,* Berlin 1928.

23. Habermas, Luhmann, *Theorie der Gesellschaft, op. cit.,* p. 155 şi urm.

24. De aceea, în teoriile sistemului dezvoltării sociale ale lui K. W. Deutsche *(Nerves of Government,* 1963) şi A. Etzioni *(The Active Society,* 1968), conceptele învăţării se situează pe drept în centrul analizei, fireşte concepte care sînt prea înguste pentru a cuprinde învăţarea discursivă.

25. J. Habermas, *Teorii ale adevărului,* în volumul de faţă ; privitor la logica discursului vezi St. Toulmin, *The Uses of Argument,* Cambridge 1964 ; P. Edwards, *Logic of Moral Discourse,* New York, 1955.

26. J. Habermas, *Wozu noch Philosophie?,* în : *Philosophisch-politische-Profile,* Frankfurt 1971.

27. Privitor la acest concept vezi N. Luhmann, *Wirtschaft als soziales Problem,* în : *Soziologische Aufklärung,* Opladen 1970, p. 226 şi urm.

28. D. Bell, *The Post-Industrial Society: The Evolution of an Idea,* în: *Survey,* 1971, p. 102 şi urm.

29. T. Parson, *Societies,* în: *Evolutionary and Comparative Perspectives,* Englewood Cliffs, 1966; G. Lenski, *Power and Privilege,* New York 1966; Sahlins, *Service, Evolution and Culture,* Ann Arbor 1968; altă bibliografie la Eder, *Mechanismen der sozialen Evolution,* în *loc. cit.*

30. C. Lévi-Strauss, *Das Wilde Denken,* Frankfurt am Main, 1968, cap. I; M. Sahlins, *Stone Age Economy,* Chicago 1972.

31. R. L. Caneiro, *A Theory of the Origin of the State,* în: „Science", 1970, p. 733 şi urm.

32. Ibidem, p. 736 şi urm.

33. Folosesc aici expresia „privat" nu în sensul îngust al dreptului privat burghez modern, ci în sensul unei dispuneri „privilegiate".

34. Cf. studiile de istorie a conceptului ale lui M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie,* Frankfurt 1969; idem, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel,* Neuwied 1970.

35. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft,* Köln 1956, p. 1034 şi urm.

36. Cf. şi N. Luhmann, *Knappheit, Geld und die bürgerliche Gesellschaft,* în: „Jahrbuch für Sozialwissenschaft", vol. 23, 1972, p. 186 şi urm.

37. Acesta este un model care trebuie să indice punctul culminant al unui proces istoric complex de dezvoltare. Asupra istoriei sistematice a capitalismului, prezentarea generală cea mai bună este încă cea a lui M. Dobb, *Studies in the Development of Capitalism,* London 1947.

37 a. Cu privire la conceptele „condus de interese" versus „orientat de valori" cf. Habermas, Luhmann, *Theorie der Gesellschaft,* p. 251 şi urm.

38. O. Brunner, *Das Zeitalter der Ideologien,* în: *Neue Wege zur Sozialgeschichte,* Göttingen 1956; K. Lenk, *Ideologie,* Neuwied 1961.

39. Cf. Habermas, *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz,* în Habermas, Luhmann, *op. cit.*

40. O reconstrucţie asemănătoare a „dialecticii" încearcă H. Pilot, *J. Habermas' empirisch falsifizierbare Geschichtsphilosophie,* în: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie,* Neuwied 1969, p. 307 şi urm.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

41. J. Habermas, *Cunoaştere şi interes,* în volumul de faţă.

42. H. Neuendorf, *Der Begriff des Interesses,* Frankfurt 1973.

43. Astăzi scrierile lui Adorno sînt exemplare pentru o critică a culturii care rămîne mereu raportată recurent la critica fetişismului mărfii, vezi de exemplu T. W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft,* în: *Prismen,* Frankfurt 1955, p. 7 şi urm.

44. S. Tsuru, *Has Capitalism Changed?,* Tokio 1961.

45. Z. B. E. Hobsbawn, *Europäische Revolutionen,* Zürich 1962.

46. St. Hymer, *Multinationale Konzerne und das Gesetz der ungleichen Entwicklung;* J. O'Connor, *Die Bedeutung des ökonomischen Imperialismus,* ambele în: D. Senghaas, *Imperialismus und strukturelle Gewalt,* Frankfurt 1972.

47. M. D. Reagan, *The Managed Economy,* New York 1963; A. Shonfield, *Modern Capitalism,* London 1965; P. K. Crosser, *State Capitalism in the Economy of the U.S.,* New York 1960; J. Galbraith, *The New Industrial State,* London 1967; M. Weidenbaum, *The Modern Public Sector,* New York 1969; S. Melman, *Pentagon Capitalism,* New York 1970.

48. J. O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State,* San Francisco. Modelul trisectorial al lui O'Connor este elaborat pe baza exemplului american; pentru R.F.G. şi alte ţări europene trebuie probabil modificat. Reflecţii cu privire la aceasta la U. Rödel, *Zusammenfassung kritischer Argumente zum Status der Werttheorie und zur Möglichkeit einer werttheoritischen Krisentheorie,* manuscris la MPIL.

49. Privitor la conceptul funcţionalist de producere a legitimării vezi în primul rînd T. Parsons, *Voting and Equilibrium of the American Political System,* în: Burdick, Brodbeck, *American Voting Behavior,* Glencoe, 1959.

50. Cf. studiul meu *Asupra conceptului de participare politică,* în volumul de faţă, J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit,* Neuwied 1962.

51. J. Habermas, *Tehnica şi ştiinţa ca „ideologie“,* în volumul de faţă, p. 142 şi urm.

52. J. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie,* Bern 1950, p. 448.

53. De exemplu Rathenau, Berle şi Means.

54. C. Offe, *Politische Herrschaft und Klassenstrukturen*, în: Kress, Senghaas, *Politikwissenschaft*, Frankfurt 1969, p. 155 şi urm.

55. J. Strachey, *Kapitalismus von heute und morgen*, Düsseldorf 1957.

56. J. O'Connor, *op. cit.*

57. W. Vogt, *Eine Theorie der ökonomischen Stagnation*, în: „Leviathan", 1973, nr. 2.

58. C. Offe, *Politische Herrschaft, op. cit.*

59. N. Luhmann, *op. cit.*, p. 194 şi urm.

60. U. Rödel, *op. cit.*,

61. J. Galtung. *Eine strukturelle Theorie des Imperialsimus*, în D. Senghaas, *Imperialismus und strukturelle Gewalt*, Frankfurt 1972; în afară de aceasta F. Fröbbel, J. Heinrichs, O. Kreye, O. Sunkel, *Internationalisierung von Arbeit und Kapital: Entwicklung und Unterentwicklung*, manuscris la MPIL.

61 a. Meadows, *Grenzen des Wachstums*, Stuttgart 1972.

62. K. M. Meyer-Abich, *Die ökologische Grenze des Wirtschaftswachstums*, în: „Umschau", 72, 1972, nr. 20, p. 645 şi urm.

63. Cf. mai jos p. 376 şi urm.

64. N. Luhmann, *Soziologie des politischen Systems*, în: *Soziologische Aufklärung*, Opladen 1970, p. 170.

65. C. F. v. Weizsäcker, *Kriegsfolgen und Kriegsverhütung*, München 1971, introducerea.

65 a. Cf. E. Mandel, *Der Spätkapitalismus*, Frankfurt 1972.

66. J. Hirsch, *Wissentschaftlich-technischer Fortschritt und politisches System*, Frankfurt 1970, p. 248 şi urm.

67. C. Offe, *Tauschverhältnis und politische Steuerung*, în *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt 1972, p. 27 şi urm.

67. a. Această teză o dezvoltă H. Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, Frankfurt 1973.

68. R. Döbert, *op. cit.*

69. Marx a dezvoltat această concepţie în *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*. Cf. şi N. Poulantzas, *The Problem of the Capitalist State*, în „New Left Review", 1969, p. 67 şi urm.

70. W. Müller, Gh. Neusüss, *Die Sozialstaatsillusion*, în *SoPo*, 1970, p. 4 şi urm.; E. Altvater, *Zu einigen Problemen des Staatsinterventionismus*, în Jänicke, *op. cit.*

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

71. Altvater, *op. cit.*, p. 181.

72. Müller. Neusüss, *op. cit.*

73. J. O'Connor, *op. cit.*

74. Diferenţierile analitice propuse aici au rezultat din discuţiile cu Sigrid Meuschel.

75. P. Mattick, *Marx und Keynes*, Boston 1969, p. 128 şi urm. şi p. 188 şi urm.; U. Rödel, *Forschungsprioritäten und technologische Entwicklung*, Frankfurt 1972, p. 32 şi urm.

76. Referitor la aceasta, mai recent H. Holländer, *Das Gesetz des tendenziellen Falls der Profitrate*, Regensburg 1972 (Diskussionsbeiträge zur Wirtschaftswissenschaft).

77. E. Altvater, F. Huiskens, *Materialien zur Politischen Ökonomie des Ausbildungssektors*, Erlangen 1971.

78. A. Sohn-Rethel, *Die ökonomische Doppelnatur des Spätkapitalismus*, Neuwied 1972, atribuie producţia schimbată a plusvalorii transformărilor în structura producţiei şi a salariului.

79. O'Connor deosebeşte producţia de plusvaloare absolută, relativă şi „indirectă".

80. U. Rödel, *Zusammenfassung kritischer Argumente...*

81. R. Hilferding a introdus această expresie.

82. Marx vorbeşte despre elementul istoric şi moral în determinarea valorii mărfii forţă de muncă. K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Editura politică, 1966, p. 179—189.

83. Institutul de ştiinţe sociale de pe lîngă C. C. al P.S.U.G. (Hrsg.) *Imperialismus heute*, Berlin 1965; R. Gündel, H. Heininger, P. Hesse, K. Zieschang, *Zur Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus*, Berlin 1967.

84. M. Wirt, *Kapitalismustheorie in der DDR*, Frankfurt 1972.

85. J. Hirsch, *Funktionsveränderungen der Staatsverwaltung in spätkapitalistischen Industriegesellschaften*, în: „Blätter für deutsche und internationale Politik", 1969, p. 1150 şi urm.

86. C. Offe, *Klassenherrschaft und politisches System....* p. 66 şi urm.

87. Ibidem, p. 78 şi urm.

88. Vezi mai jos p. 389 şi urm.

89. J. Hirsch, *op. cit.*, p. 248 şi urm.

89 a. Offe vorbeşte despre o „dilemă politică a tehnocraţiei".

89 b. Aceasta este un efect al pătrunderii limbajului din teoria sistemelor în formularea conştiinţei de sine a administraţiei de stat.

90. St. Cohen, *Modern Capitalist Planning*, Cambridge 1969.

91. H. Arndt, *Die Konzentration der westdeutschen Wirtschaft*, Pfullingen, 1966 ; J. Hufschmid, *Die Politik des Kapitals*, Frankfurt 1970 ; G. Kolko, *Besitz und Macht*, Frankfurt 1967.

91 a. F. W. Scharpf, *Planung als politischer Prozess*, în : *Verwaltung* 1971 ; idem, *Komplexität als Schranke der politischen Planung*, în PVJ, 1972, nr. special 4, p. 168 şi urm.

92. R. Funke, *Exkurs über Planungsrationalität*, manuscris la MPIL ; idem, *Organisationsstrukturen planender Verwaltung*, disertaţie, Darmstadt, 1973.

93. C. Offe, *Tauschverhältnis und politische Steuerung...*, p. 27 şi urm.

94. F. Naschold, *Organisation und Demokratie*, Stuttgart 1969 ; idem, *Komplexität und Demokratie*, în PVJ, 1968, p. 494 şi urm. ; critica lui Luhmann la aceasta în *PVJ*, 1969, p. 324 şi urm. ; şi replica lui Naschold în *loc. cit.*, p. 326 şi urm. ; în afară de aceştia Sylvia şi Wolfgang Streeck, *Parteiensystem und Status quo*, Frankfurt 1972.

95. M. Edelman, *The Symbolic Uses of Politics*, Chicago 1964 ; idem, *Politics as Symbolic Action*, Chicago, 1971.

96. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1969.

97. A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt 1969, p. 42 şi urm.

98. J. Habermas, *Bewusstmachende oder rettende Kritik ?*, în *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt 1972, p. 173 şi urm.

99. În R.F.G. dezbaterea a fost stîrnită de S. B. Robinsohn, *Bildungsreform als Revision des Curriculum*, Neuwied 1967.

100. Argumente interesante dezvoltă U. Oevermann într-un manuscris relativ la strategia cercetării Institutului pentru cercetarea educaţiei (Institut für Bildungsforschung), Berlin 1970.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

101. H. E. Bahr, *Politisierung des Alltags*, Neuwied 1972; C. Offe, *Bürgerinitiativen*, în *Strukturprobleme...*, p. 153 şi urm.

102. R. Mayntz, *Funktionen der Beteilligung bei öffentlicher Planung*, în: *Demokratie und Verwaltung*, Berlin 1972, p. 134 şi urm.

103. Referitor la aceasta vezi acum H. P. Widmaier, *Machtstrukturen im Wohlfahrtsstaat*, Regensburg 1973 (Regensburger Diskussionsbeiträge zur Wirtschaftswissenschaft).

104. A. Shonfield, *op. cit.*

105. C. Offe, *Krisen und Krisenmanagement...*, p. 220.

106. J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt 1970, p. 290 şi urm.

107. Eşuarea „demersului personalităţii de bază" (basic-personality-approach) în antropologia culturală arată că simple presupuneri de transmisie sînt nepotrivite. Un model de socializare plauzibil îl conţine propunerea de proiect a lui Oevermann, Kräppner Krappmann, *Elternhaus und Schule*, manuscris la Institut für Bildungsforschung din Berlin.

108. Analogii între structuri normative şi motivaţionale sînt cel mai curînd de aşteptat pentru treptele ontogenetice ale conştiinţei morale; vezi L. Kohlberg, *Stage and Sequence: The Cognitive Developmental Approach to Socialization*, în Goslin, *Handbook of Socialization. Theory and Research*, Chicago 1969, p. 397 şi urm.

109. J. Habermas, *Naturrecht und Revolution*, în *Theorie und Praxis...* p. 89 şi urm.

110. G. A. Almond, S. Verba, *The Civic Culture*, Boston 1965.

111. Asupra fundalului istoric al acestei categorii vezi C. B. Macpherson, *Besitzindividualismus*, Frankfurt 1972.

112. M. Müller, H. Bredekamp şi alţii, *Autonomie der Kunst*, Frankfurt 1972.

113. H. Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, Frankfurt 1973.

114. D. Käsler, *Max Weber*, München 1972; W. Schluchter, *Aspekte bürokratischer Herrschaft*, München 1972, p. 236 şi urm.

115. R. Döbert, G. Nunner, *op. cit.*

116. G. Nunner-Winkler, *Chancengleichheit und individuelle Förderrung*, Stuttgart 1971.

117. D. Hartung, R. Nuthmann, W. D. Winterhagen, *Politologen im Beruf*, Stuttgart 1970; W. Armbruster, H. J. Bodenhöfer, H. J. Hartung, R. Nuthmann,

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Expansion und Innovation, manuscris la Institut für Bildungsforschung, Berlin 1972.

118. C. Offe, *Leistungsprinzip und industrielle Arbeit,* Frankfurt 1970.

119. Vezi mai sus p. 303 şi urm.

120. R. Bandix, *Der Glaube an die Wissenschaft,* Konstanz 1971.

121. J. Mittelstrass, *Das praktische Fundament der Wissenschaft,* Konstanz 1972.

122. A. Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur,* vol. II, München 1953, p. 44 şi urm.

123. D. Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism,* în : *Public Interest Fall,* 1970, p. 16 şi urm.

124. K. Kenniston, *Youth and Dissent,* New York 1971, p. 387 şi urm.

125. R. Döbert, G. Nunner, *op. cit.*

126. K. Kenniston, *Young Radicals,* New York 1968.

127. R. Döbert, G. Nunner, *op. cit.* ; o interpretare teoretic pretenţioasă a conţinutului de *experienţă* al revoltelor studenţeşti încearcă O. Negt, A. Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit,* Frankfurt 1972.

128. M. Weber, *Die Typen der Herrschaft,* în : *Wirtschaft und Gesellschaft,* Bd. I, Köln 1956, p. 157 şi urm.

129. Ibidem, Bd. II, p. 701.

130. G. Lenski, *Power and Privilege,* ..., p. 43 şi urm.

131. *Wirtschaft und Gesellschaft...,* Bd. I, p. 158.

132. Ibidem, p. 157.

133. Ibidem, Bd. II, p. 701.

134. Ibidem, p. 160 şi urm. ; p. 702 şi urm.

135. Ch. Siara, *Bürgerliches Formalrecht bei Max Weber,* lucrare de diplomă, Frankfurt 1968.

136. N. Luhmann, *Soziologie des politischen Systeme...,* p. 167.

137. Idem, *Positives Recht und Ideologie,* în : *Soziologische Aufklärung...,* p. 180.

138. N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren,* Neuwied 1969, p. 51.

139. Ibidem, p. 139.

140. Ibidem, p. 240.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

141. „Structurile reduc complexitatea extremă a lumii la o sferă deosebit de îngustată şi simplificată de aşteptări, care sînt presupuse ca premise comportamentale şi nu sînt în mod normal supuse cercetării. Ele se întemeiază întotdeauna pe *mistificări*, [...] îndeosebi cu privire la potenţialul de acţiune real al oamenilor şi de aceea trebuie să fie adaptate la demistificări“, *ibidem*, p. 233 urm.

142. J. Winckelmann, *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tübingen 1952, p. 75 şi urm.

143. Ibidem, p. 72 şi urm.

144. K. Jaspers, *Max Weber*, Oldenburg 1932.

145. Cf. W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, Tübingen 1959, p. 418 : „Dacă Winckelmann vrea să dovedească în teoria lui Weber a dominaţiei democratice aşa-numite «limite imanente ale legitimităţii» de tip valoric raţional, la care legalismul pur formal să-şi afle o graniţă, atunci aceasta este o interpretare absolut eronată“.

146. Habermas, Luhmann, *op. cit.*, p. 243 şi urm.

147. K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. Bern 1957, cap. 5, *Natur und Konvention*, p. 90 şi urm.

148. L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven 1950, D. H. Monro, *Empiricism and Ethics*, Cambridge 1967.

149. R. M. Hare, *Die Sprache der Moral*, Frankfurt 1972.

150. K. H. Ilting, *Anerkennung*, în : *Probleme der Ethik*, Freiburg 1972.

151. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, cap. II, p. 55 şi urm. ; J. Mittelstrass (*Das praktische Fundament der Wissenschaft*, Konstanz 1972, p. 18) observă pe drept că trilema lui Popper—Albert este abia acum cu adevărat produsă prin echivalarea nemotivată a întemeierii deductive cu întemeierea în general ; K. O. Apel (*Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, în : *Transformation der Philosophie*, Bd. II, Frankfurt 1973, p. 401 şi urm.) deosebeşte motivarea deductivă şi transcendentală şi deduce lipsa de reflecţie a raţionalismului critic dintr-o omitere caracteristică a dimensiunii pragmatice a argumentaţiei : „Făcînd abstracţie de dimensiunea pragmatică a semnelor, nu există nici un *subiect* uman al argumentaţiei şi de aceea nici posibilitatea unei *reflecţii* asupra condiţiilor *pentru noi oricînd* presupuse ale posibilităţii argumentaţiei. În locul acestora există, desigur, ierarhia infinită a *meta*-limbajelor, *meta*-teoriilor

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

etc., în care, simultan, se evidenţiază şi se ascunde *competenţa reflexivă* a omului ca *subiect al argumentării*. [...] Şi, totuşi, ştim foarte precis că *competenţa* noastră *reflexivă* — mai precis auto-reflectarea subiectului uman al operaţiilor mintale, eliminată *a priori* în planul sistemelor sintactic-semantice — se ascunde în spatele aporiei regresului infinit, făcînd *posibil* ceva în genul *argumentului* de nedecibilitate, în sensul lui Gödel. Cu alte cuvinte: tocmai în constatarea *neobiectivităţii* condiţiilor subiective ale posibilităţii argumentaţiei într-un *model* sintactic-semantic al argumentaţiei se exprimă cunoaşterea autoreflexivă a subiectului transcendental-pragmatic al argumentaţiei". (Ibidem, p. 406 şi urm).

152. J. Dewey, *The Quest for Certainty*, New York 1929.

153. St. Toulmin, *The Uses of Argument*... ; cu privire la Peirce vezi K. O. Apel, *Von Kant zu Peirce. Die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik*, în *Transformation der Philosophie*, p. 157 şi urm.

154. J. Habermas, *Teorii ale adevărului*, în volumul de faţă.

155. R. Grice, *The Grounds of Moral Judgement*, Cambridge 1967.

156. K. Baier, *The Moral Point of View*, Ithaca 1958; M. G. Singer, *Generalisation in Ethics*, London 1963.

157. P. Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*, Mannheim 1969; idem, *Szientismus versus Dialektik*, în: *Festschrift für Gadamer*, Bd. II, Tübingen 1970, p. 57 şi urm.; O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis*, Frankfurt 1971; S. Blasche, O. Schwemmer, *Methode und Dialektik*, în: M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I, Freiburg 1972, p. 457 şi urm.

158. P. Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*,..., p. 74.

158a. O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis*..., p. 194.

159. Manuscrisul urmează să apară într-un volum de teorie-dezbatere asupra filozofiei practice, îngrijit de F. Kambartel.

160. Cf. şi K. O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Ethik*, p. 358 şi urm. În această scriere fascinantă, în care Apel rezumă o amplă încercare de reconstrucţie, este dezvoltată ideea de bază a eticii comunicative: „căutarea adevărului trebuie să anticipeze, odată cu condiţia consensului intersubiectiv, şi morala unei comunităţi ideale a comunicării" (p. 405). Ce-i drept, şi la Apel apare o problematică reziduală decizionistă: „[...] cel ce îşi pune problema pe de-a întregul cu sens cu privire la jus-

tificarea principiului moral, acela *ia* deja *parte* la dezbatere şi poate fi convins — fără îndoială pe calea iniţiată de Lorenzen şi Schwemmer, a unei reconstrucţii a raţiunii — de ceea ce a acceptat întotdeauna deja ca principiu fundamental şi ca el să accepte acest principiu drept condiţie a posibilităţii şi validităţii argumentaţiei prin confirmare intenţionată. Cel ce nu e convins de aceasta, respectiv nu acceptă aceasta, este exclus din dezbatere, cel care nu ia parte însă la discuţie, acela nici măcar nu-şi poate pune problema justificării principiilor etice fundamentale şi, de aceea, următorul lucru este *lipsit de sens :* a vorbi despre lipsa de sens a problemei sale şi a-i recomanda o decizie curajoasă bazată pe credinţă" (p. 420—421). Acea „confirmare intenţionată" poate fi însă stilizată numai ca act existenţial, atîta timp cît nu se ţine seama că discursurile nu sînt angajate numai în mod contingent, ci şi sistematic într-un context de viaţă a cărui *facticitate* specific şubredă *constă* în recunoaşterea pretenţiilor de validitate discursive. Cel ce nu participă la argumentări sau nu este gata să participe se situează cu toate acestea „întotdeauna deja" în contexte ale acţiunii comunicative. Prin aceea că face acest lucru, a recunoscut deja naiv pretenţiile de validitate, ridicate ca mai totdeauna contrafactual, conţinute în acte de vorbire şi convertibile numai discursiv — altminteri ar trebui să se separe de jocul limbii, deprins comunicativ în praxis-ul cotidian. Eroarea *fundamentală* a solipsismului metodic se întinde asupra acceptării posibilităţii nu numai a *gîndirii* monologice, ci şi a *acţiunii* monologice : absurdă este reprezentarea că un subiect capabil de acţiune şi comunicare prin limbă ar putea permanentiza cazul-limită al acţiunii comunicative, anume rolul monologic al celui ce acţionează instrumental şi strategic, fără a-şi pierde identitatea. Forma de viaţă socio-culturală a indivizilor socializaţi comunicativ produce în *fiecare* context al interacţiunii „aparenţa transcendentală" a acţiunii comunicative pure şi, concomitent, trimite, din punct de vedere structural, *fiecare* context al interacţiunii la posibilitatea unei situaţii de vorbire ideale, în care pretenţiile de valabilitate acceptate în acţiune pot fi examinate discursiv (Habermas, Luhmann, *op. cit.*, p. 136 şi urm.). Dacă comunitatea comunicării este înţeleasă în *primul rînd* ca comunitate a interacţiunii şi nu a argumentării, ca acţiune şi nu ca discurs, şi raportul, important din punct de vedere emancipator, al comunităţii „reale" a comunicării faţă de comunitatea „ideală" a comunicării (Apel, *op. cit.*, p. 429 şi urm.) poate fi investigat luînd ca fir călăuzitor idealizările acţiunii comunicative pure. (Cf. introducerea mea la reeditarea lucrării *Theorie und*

Praxis, Frankfurt 1971 şi postfaţa mea la ediţia de buzunar din *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1973.)

161. H. Schelsky, *Mehr Demokratie oder mehr Freiheit?* în „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ din 20 ianuarie 1973, p. 7.

162. J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, în *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971, p. 120 şi urm.

163. P. Lorenzen, *Szientismus versus Dialektik...*

164. J. Habermas, *Einige Bemerkungen zum Problem der Begründung von Werturteilen*. în: *Verhandlungen des 9. Deutschen Kongresses für Philosophie*, Meisenheim 1972, p. 89 şi urm.

165. C. Offe, *Klassenherrschaft und politisches System...*, p. 85.

166. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse...*, p. 344 şi urm.

167. Cf. disertaţia menţionată mai sus a lui R. Döbert; în afară de aceasta vezi G. Schmid, *N. Luhmanns funktional-strukturelle Systemtheorie*, în: *PVJ*, 1970, p. 186 şi urm.

168. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, p. 137 şi urm.

169. P. Berger, *The Sacred Canopy*, New York 1967, p. 22 şi urm.

170. Cf. cercetările antropologice ale lui C. Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus*, Frankfurt 1965, *Strukturale Anthropologie*, Frankfurt 1968; idem, *Mythologica*, I—II, Frankfurt 1971—1972.

170a. Cf. T. Rendtorff, *Theorie des Christentums*, Gütersloh 1972, p. 96 şi urm.

171. C. F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*, Stuttgart 1971.

172. Nietzsche, *Werke*, ed. Schlechta, Bd. III, p. 635.

173. Ibidem, p. 480.

174. J. Habermas, *Naturrecht und Revolution*, în: *Theorie und Praxis*, p. 89 şi urm.

175. P. Bachrach, *Die Theorie der demokratischen Eliteherrschaft*, Frankfurt 1967.

176. Ibidem, p. 8.

177. M. Landmann, *Das Ende des Individuums*, Stuttgart 1971.

178. A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, p. 139.

179. H. Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, în: *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf 1965, p. 468.

180. H. Schelsky, *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie*, Düsseldorf 1959, p. 96 şi urm.

181. Idem, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation...*, p. 471.

182. Idem, *Ist Dauerreflexion institutionalisierbar?* în: *Auf der Suche nach Wirklichkeit...*, p. 250 şi urm.

183. T. W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt 1951, p. 251 şi urm.

184. B. Willms, *Revolution oder Protest...*, p. 11.

185. B. Willms, *System und Subjekt*, în: *Theorie der Gesellschaft, Supplementband*, I, Frankfurt 1973.

186. T. W. Adorno, *op. cit.*, p. 109.

187. L. S. Feuer, *What is Alienation? The Career of a Concept*, în: Stein, Vidich (ed.) *Sociology on Trial*, Englewood Cliffs, 1963; în afară de acestea lucrările lui K. Kenniston, R. D. Laing, G. Sykes şi literatura cu privire la anomie, „urban problems“, probleme de identitate etc.

188. A. Etzioni, *The Active Society*, New York 1968, p. 618.

189. Ibidem, p. 633 şi urm.

190. Habermas, Luhmann, *op. cit.*, p. 293.

191. Ibidem, p. 326 şi urm.

192. Ibidem, p. 327.

193. W. D. Narr, C. Offe, *Wohlfahrtsstaat und Massenloyalität*, Köln 1973, introducerea.

194. Habermas. Luhmann, *op. cit.*, p. 300 şi urm.

195. N. Luhmann, *Komplexität und Demokratie...*, p. 316.

196. Ibidem, p. 317.

197. N. Luhmann, *Politikbegriffe und die „Politisierung“ der Verwaltung*, în: *Demokratie und Verwaltung*, Berlin 1972, p. 211 şi urm.

198. Ibidem, p. 220.

199. Idem, *Komplexität und Demokratie...*, p. 319.

200. Idem, *Politische Planung*, Opladen 1971, cuvînt înainte.

201. L. C. Gawthrop, *Administrative Politics and Social Change*, New York 1971; Ronge, Schmieg, *Politische Planung in Theorie und Praxis*, München 1972, intro-

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ducerea ; idem, *Restriktionen politischer Planung*, disertaţie, Bremen 1972, îndeosebi capitolele 1 şi 5.

202. N. Luhmann, *Politikbegriffe...*, p. 225.

203. L. C. Gawthorp, *op. cit*, p. 42 şi urm.

204. Luhmann, *op. cit.*, p. 225 ; idem, *Selbstthematisierungen des Gesellschaftssystems*, în : „Zeitschrift für Soziologie", 1973, p. 21 şi urm.

205. F. Naschold, *Zur Politik und Ökonomie der Planung*, în : PVJ, 1972, nr. special 4, p. 13 şi urm.

206. N. Luhmann, *op. cit.*, p. 224.

207. Ibidem, p. 227 urm.

208. A. Gehlen, *Über Kristallisation*, în : *Studien zur Anthropologie*, Neuwied 1963, p. 311 şi urm.

209. F. Naschold, *op. cit.*, p. 43.

210. Scharpf, *Komplexität als Schranke der politischen Planung*, p. 169.

211. M. Fester, *Vorstudien zu einer Theorie kommunikativer Planung*, în : *ARCH*, 1970, p. 43 şi urm.

212. R. Mayntz, *Bürokratische Organisation*, Köln 1968 ; idem, *Formalisierte Modelle in der Soziologie*, Neuwied 1967.

213. Etzioni, *op. cit.*, p. 622 şi urm.

214. Ibidem.

215. M. Fester, *op. cit.*, p. 67 şi urm. ; cf. şi rezultatele unei cercetări a Institutului Battelle : BMBV, *Methoden Prioritätenbestimmung*, Bd. I, Bonn 1971.

216. Offe dezvoltă consideraţii cu titlu explorativ, pentru o teorie a acţionismului : „Problema unei teorii a statului care vrea să dovedească caracterul de clasă al dominaţiei politice constă deci în aceea că ea ca teorie, ca reprezentare obiectivă a funcţiilor statului şi a raportării ei la interese nu este în general realizabilă ; abia practica luptelor de clasă soluţionează pretenţia ei de cunoaştere [...] Această mărginire a capacităţii teoretice de cunoaştere fireşte că nu este determinată de insuficienţa metodelor sale, ci de structura obiectului său. Acesta se *sustrage* unei explicaţii pe baza teoriei claselor. Simplificînd, se poate spune că dominaţia politică este, în societăţile industriale capitaliste, metoda dominaţiei de clasă, care nu se lasă recunoscută ca atare" (Offe, *Strukturprobleme...*, p. 90—91). Offe porneşte de la faptul că caracterul de clasă al statului, pe care îl susţine, nu este în general accesibil cunoaşterii obiective. Această premisă nu trebuie, după părerea mea, s-o împărtă-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

şim, deoarece modelul introdus mai sus al intereselor reprimate dar capabile de generalizare poate fi foarte bine aplicat la o reconstrucţie a non-deciziilor, regulilor de selecţie şi a fenomenelor latente. Chiar dacă ar trebui să împărtăşim premisa lui Offe, argumentul său ar rămîne inconsistent. Dar să presupunem că scopul înlăturării structurii de clasă s-ar putea întemeia din două puncte de vedere :

— un praxis care se poate justifica este un praxis independent, adică raţional ;

— raţională este revendicarea unui praxis capabil de justificare întotdeauna cînd din acţiuni pot rezulta consecinţe politice ;

— este, prin urmare, raţional a vrea suprimarea sistemului social, care poate ridica doar contrafactual pretenţii de validitate normativă, adică nu-şi poate justifica praxis-ul pentru că îşi reprimă interesele capabile de generalizare.

Aşadar, *dacă* n-ar putea fi recunoscut caracterul de clasă al unui sistem de dominaţie, cum afirmă Offe, acţiunea revoluţionară s-ar putea în cel mai bun caz sprijini pe prezumţii, care retrospectiv s-ar putea dovedi adevărate sau false. Atîta timp cît caracterul de clasă nu este recunoscut, acţiunea politică nu poate fi justificată pe baza intereselor capabile de generalizare, rămînînd un praxis neraţional. Un praxis raţional (orice scopuri ar reclama pentru sine) nu poate fi însă distins *cu motive* faţă de oricare *alte* praxis-uri. În orice caz, prin faptul că este înfăptuit cu voinţă şi conştiinţă, un astfel de praxis dezminte acele (şi tocmai acele) justificări care singure pot fi luate în consideraţie pentru suprimarea structurii de clasă.

Deci, astfel de consideraţii nu trebuie să oprească pe nimeni să accepte un model decizionist al acţiunii — suficient de des nu rămîne nici o alternativă. Dar atunci se acţionează tocmai subiectiv şi la aprecierea riscurilor se *poate* şti că efectele politice ale acestei acţiuni pot fi puse la socoteală exclusiv din punct de vedere moral. Chiar şi acest lucru mai presupune încredere în forţa „raţiunii practice". Negreşit că cel care el *însuşi* pune la îndoială raţiunea practică ar putea şti nu numai că acţionează subiectiv, ci că în general îşi elimină acţiunea din sfera argumentaţiei. Atunci şi *teoria* acţionismului este superfluă ; înfăptuirea acţiunii trebuie să fie suficientă pentru sine. Speranţe care *nu pot fi* întemeiate, care sînt legate de succesul lor, nu pot adăuga nimic acţiunii ; aceasta trebuie să fie făcută mai curînd dincolo de argumentaţie, de dragul ei însăşi — indiferent cîtă retorică se cheltuieşte pentru a o provoca ca eveniment empiric.

TEORII ALE ADEVĂRULUI *

I. Trei probleme preliminare

Înainte de a trece la tratarea teoriilor adevărului — mai ales a două dintre ele, teoria corespondenţei şi teoria consensului — aş vrea să clarific trei probleme preliminare.

Mai întîi: ce este acel ceva despre care noi ne permitem să spunem că este adevărat sau fals? Candidaţii cu perspective sînt propoziţii (Sätze), exprimări (Ausserungen) şi enunţuri (Aussagen). Cu cele mai puţine perspective se prezintă încercarea de a disocia o anumită clasă de propoziţii drept acelea pe care le-am putea socoti adevărate sau false [1]. Căci propoziţii din limbi diferite sau propoziţii diferite din aceeaşi limbă pot să redea aceeaşi stare de fapt, în timp ce aceleaşi propoziţii pot să redea, atunci cînd ele intră în diferite contexte ale vorbirii, stări de fapt diferite [2]. De aceea, Austin a propus să se considere nu propoziţiile, ci o clasă determinată a exprimărilor, adică susţinerile (*assertions*, *statements*), drept cele pe care noi le putem desemna ca „adevărate" sau „false" [3]. O propoziţie constă din cuvinte, o susţinere, dimpotrivă, în măsura în care folosesc cuvinte şi o propoziţie, este făcută. Aceeaşi propoziţie poate fi folosită în susţineri diferite, iar aceeaşi susţinere poate fi făcută cu diferite propoziții. Desigur însă că o nouă dificultate se ivește, deoarece susținerile prezintă exprimări sau episoade de limbă localizabile, în timp ce adevărul prezintă, evident, o pretenție de invarianță și nu are, prin urmare, un caracter episodic. Cînd diferite persoane, în împrejurări diferite, fac cu diferite cuvinte aceeași susținere, ele redau aceeași stare de fapt. *Ceea ce* ele au susținut nu este relativ la actele de vorbire *cu care* ele au susținut ce au susținut. Strawson [4] insistă pe drept asupra convenției conform căreia nu exprimările, ci enunțurile pot să fie „adevărate“ sau „false“. „Faptul că eu spun ceva este cu siguranță un episod. Ceea ce spun nu este. Pe acesta din urmă, și nu pe primul, îl socotim a fi adevărat“. [5] Adevărate sau false, socotim enunțurile avînd în vedere starea de fapt care este redată sau exprimată în ele.

---

* Din volumul H. Fahrenbach (Hrsg.), *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für W. Schültz*, Neske, Pfüllingen 1973.

În orice caz, nu trebuie să răpim enunțurilor orice putere asertorică. Noi putem atașa fiecărui enunț o stare de fapt, dar un enunț este adevărat atunci și numai atunci cînd redă o stare de fapt reală sau o realitate și nu atunci cînd dă iluzia că o stare de fapt este realitate. Desigur, enunțurile false au de asemenea un conținut propozițional ; dar atunci cînd exprim un enunț eu susțin o stare de fapt existentă, adică o realitate. Un enunț dobîndește putere asertorică prin cuprinderea lui într-un act de vorbire, adică prin împrejurarea că cineva poate susține acest enunț. Searle a atras atenția asupra faptului că același conținut propozițional poate să revină în diferite acte de vorbire, ca porunci, întrebări, promisiuni și susțineri, dar numai în acte de vorbire constatative (susțineri) un conținut propozițional apare *în forma* unei judecăți. La prima noastră întrebare putem răspunde, prin urmare, astfel : adevărul este o pretenție de validitate pe care o asociem enunțurilor în măsura în care le susținem. Susținerile aparțin clasei actelor de vorbire constatative. În măsura în care susțin ceva, ridic pretenția că enunțul pe care îl susțin este adevărat. Această pretenție pot să o ridic pe drept sau nedrept. Susținerile nu pot să fie nici adevărate, nici false, ele sînt îndreptățite sau neîndreptățite. În înfăptuirea actelor de comunicare constatative se evidențiază ceea ce noi înțelegem prin adevărul enunțurilor; de aceea, aceste acte de vorbire nu pot fi ele însele adevărate. Prin adevăr se înțelege aici sensul aplicării enunțurilor în susțineri. Sensul adevărului se lasă clarificat, în consecință, cu referire la pragmatica unei clase determinate de acte de vorbire.

Ce este o pretenție de validitate se poate clarifica cu ajutorul modelului pretenției de drept. O pretenție poate fi ridicată, altfel spus, făcută validă, ea poate fi contestată și apărată, respinsă sau recunoscută. Pretențiile care sînt recunoscute sînt valide. Faptul că pretențiile de validitate află efectiv recunoaștere poate să aibă multe temeiuri (sau cauze). În măsura în care un temei suficient pentru recunoașterea unei pretenții de validitate poate fi derivat din „lucrul însuși“, spunem că acesta este recunoscut exclusiv pentru că el este îndreptățit, sau pentru că celor care îl recunosc le pare îndreptățit. Îndreptățită este o pretenție dacă și pe cît poate fi ea întemeiată. Validitatea îndreptățită a unei pretenții garantează certitudinea cu care așteptările rezultate dintr-o pretenție determinată sînt îndeplinite.

A *doua* problemă preliminară pe care aș vrea să o clarific a apărut datorită teoriei redundanței a adevărului. Dacă este adevărat că în toate propozițiile de forma „p este adevărat“ expresia „este adevărat“ este superfluă din punct de vedere logic, nu mai este nevoie de vreo teorie a adevărului. Austin rămîne pe drept, cred eu, la diferența care există între susținerea unui enunț (adevărat) și constatarea metalingvistică că pretenția la adevăr pentru acest enunț este ridicată pe drept. Această a doua susținere conține un enunț care se raportează nu la o realitate, ci la un enunț asupra realității. Totuși, teoria redundanței se poate sprijini pe o observație corectă: că „p“ este adevărat nu adaugă nimic la asertarea lui „p“. În măsura în care eu susțin „p“, ridic pentru „p“ o pretenţie de adevăr : în aceasta constă sensul pragmatic al susţinerilor. Deosebirea amintită, pe care teoria redundanţei o neglijează, apare abia atunci cînd este pusă sub semnul întrebării pretenţia de validitate a susţinerilor naiv ridicată. O pretenţie de validitate asupra îndreptăţirii căreia se produc susţineri controversate poate fi tematizată numai în „constatări metalingvistice“ de tipul „p este adevărat / este neadevărat“. Expresia „constatare metalingvistică“ nu trebuie în nici un caz să sugereze vreo relaţie de consecinţă logică între susţineri care aparţin diferitelor domenii ale comunicării. O relaţie deductivă există între propoziţia „susţinerea că «p» este îndreptăţit“ şi propoziţia „p este adevărat“. Între propoziţiile acestui plan şi susţinerea adineaori făcută că „p“ nu există vreo relaţie deductivă, ci acea relaţie reflexivă care are loc atunci cînd o relaţie de îndreptăţire este confirmată explicit. Pretenţia de validitate, care este conţinută implicit în susţinerile efectuate în mod naiv, este explicit exprimată în constatările metalingvistice şi confirmată sau negată.

Sensul acestei relaţii caracteristice se lasă clarificat, în general, cu referire la relaţia dintre discursuri şi acţiuni. Prin cuvîntul „acţiune“ eu introduc domeniul comunicării, în care noi presupunem şi recunoaştem tacit pretenţiile de validitate implicate în exprimări (şi în susţineri) pentru a schimba informaţii (adică experienţe corelate cu acţiunea). Prin cuvîntul „discurs“ eu introduc forma de comunicare caracterizată de argumentare, în care pretenţiile de validitate sînt tematizate şi cercetate în ceea ce priveşte îndreptăţirea lor. Pentru a purta discursuri trebuie să ieşim într-un anumit sens din contextele acţiunii şi experienţei ; aici nu schimbăm vreo informaţie, ci argumente care servesc la întemeierea (sau respingerea) pretenţiilor de validitate problematizate. Discursurile pretind mai întîi o suspendare a coerciţiilor acţiunii, care trebuie să conducă la situaţia în care toate motivele, exceptînd disponibilitatea la înţelegere cooperativă, pot fi elimi-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

nate (iar problemele validității să poată fi despărțite de cele ale genezei). În al doilea rînd, ele cer o virtualizare a pretențiilor de validitate, care trebuie să conducă la situația în care noi putem emite o rezervă cu privire la existența obiectelor experienței (lucruri, evenimente, persoane, exprimări) și putem considera faptele ca și normale, din punctul de vedere al existenței *posibile*, respectiv al legitimității (adică le tratăm ipotetic). Diferențierea structurală dintre domeniul acțiunii și cel al discursului este, în rest, reversul legăturii, caracteristică pentru treapta socio-culturală a dezvoltării, dintre structura motivației și structura comunicării : discursurile sînt decuplaje ulterioare și temporare. Comunicarea emancipată de coerciția acțiunii și de presiunea experienței face posibilă, în situațiile de interacțiune perturbată, restabilirea unei înțelegeri asupra pretențiilor de validitate devenite problematice (alternativele sînt sau trecerea la atitudinea strategică sau ruperea comunicării în general).

Celei de-a doua întrebări îi putem acum răspunde astfel : în contextele acțiunii comunicative o explicație a pretenției de validitate ridicată odată cu susținerile ar fi redundantă ; inevitabilă este ea însă în discursuri pentru că acestea tematizează îndreptățirea pretențiilor de validitate[8].

O *a treia* problemă preliminară, care duce la tema propriu-zisă, se referă la o presupoziție fundamentală a teoriei corespondenței a adevărului. Cum se raportează faptele pe care le susținem la obiectele experienței noastre ? În controversa sa cu Austin[9], Strawson a reluat distincția, tratată deja de Ramsey[10], dintre fapte și obiecte ale experinței sau evenimente și a clarificat-o mai departe mînuind deosebirea dintre descripție și denotație (sau referință). *Ceea ce* putem susține îndreptățit numim fapt. Un fapt este ceea ce face adevărat un enunț ; de aceea spunem că enunțurile redau, descriu, exprimă faptele, iar lucrurile și evenimentele, personale și exprimările lor, adică obiectele experienței, sînt, dimpotrivă, acelea *asupra cărora* facem susțineri și *despre care* susținem ceva : *Ceea ce* susţinem despre obiecte este, atunci cînd susţinerea este îndreptăţită, un fapt. Faptele au prin urmare un alt status decît obiectele. „Faptele sînt ceea ce enunţă susţinerile, atunci cînd sînt adevărate ; ele nu sînt acel ceva despre care este vorba în susţineri. Ele nu sînt, asemenea lucrurilor şi întîmplărilor de pe faţa globului, atestate sau văzute sau auzite..." [11]. Cu obiectele fac experienţe, faptele le susţin : nu pot experimenta faptele şi nici susţine obiecte (sau experienţe cu obiecte). În măsura în care susţin fapte, mă pot sprijini pe experienţe şi raporta la obiecte. Dacă obiectele experienţei noastre sînt ceva în lume, atunci nu avem nevoie să spunem în acelaşi fel despre fapte că ele sînt „ceva în lume". Tocmai această susţinere, sau una echivalentă, trebuie să o facă însă teoria corespondenţei a adevărului : enunţurile adevărate trebuie să „corespundă" faptelor, iar această expresie poate avea un sens numai dacă corelatele enunţurilor reprezintă ceva real în felul obiectelor experienţei noastre, adică sînt „ceva în lume". Dacă distingem în modul amintit faptele de obiectele experienţei, trebuie să fim de acord cu Strawson : „Lucrul, persoanele etc. la care ne-am referit constituie corelatul material al părţii referenţiale a enunţului ; calitatea sau proprietatea pe care referentul se spune că o «posedă» (adică perechea determinării predicative) este corelatul pseudomaterial al părţii sale descriptive ; iar faptul căruia susţinerea îi «corespunde» este corelatul pseudomaterial al susţinerii ca întreg" [12]. Numai aparent faptele sînt corelatele obiectuale ale enunţurilor. Aceasta atunci cînd sensul lui „a fi obiectual" (*material*) trebuie să fie legat de statusul obiectelor experienţei.

Această obiecţie contra teoriei corespondenţei a adevărului aminteşte de obiecţia logică la adresa inconsistenţei interne a acestei teorii, pe care deja Peirce a formulat-o [13]. Dacă nu putem atribui termenului de „realitate" alt sens decît acela pe care îl legăm de enunţurile asupra faptelor şi dacă concepem lumea ca totalitate a faptelor, atunci relaţia de corespondenţă dintre enunţuri şi realitate nu ar putea fi determinată decît prin enunţuri. Teoria corespondenţei a adevărului caută zadarnic să iasă din domeniul logico-lingvistic; numai în interiorul acestuia, în mod exclusiv, poate fi clarificată pretenţia de validitate a actelor de vorbire.

Această teorie se sprijină totuşi pe o observaţie corectă. Dacă enunţurile trebuie să „redea" şi nu să producă iluzia sau să inventeze fapte, atunci acestea trebuie să fie într-un oarecare sens „date". Dar, tocmai această proprietate o au obiectele „reale", obiectele experienţei, care sînt „ceva în lume". Enunţurile trebuie să se adecveze faptelor şi nu faptele enunţurilor.

Această dificultate dispare dacă ne amintim că „faptele" ca fapte vin la nivelul exprimării în limbă numai în domeniul comunicativ al discursului, adică numai atunci cînd pretenţia de validitate legată de enunţuri este tematizată. În contextele acţiunii ne informăm asupra obiectelor experienţei. Desigur, conţinutul informaţional se bazează pe fapte, dar abia cînd o informaţie stîrneşte îndoiala şi conţinutul informaţiei este pus în discuţie din punctul de vedere al posibilităţii că ceva poate să fie cazul, dar poate, de asemenea, să nu fie cazul, vorbim despre fapte pe care (cel puţin) un proponent le susţine şi (cel puţin) un oponent le contestă[14]. Că un semafor este pe galben sau un măr este deja galben este în contextul acţiunii de circulaţie sau în cumpărarea de fructe coapte deja o informaţie (împărtăşirea unei experienţe legate de acţiune); se *poate*, de asemenea, spune că acestea sînt fapte, dar se spune aceasta, adică se vorbeşte despre fapte, abia cînd, după un accident de circulaţie, trebuie să fie elucidată *starea de fapt* dacă acel semafor la un moment dat a fost pe galben, respectiv în cazul unei experienţe pomicole trebuie să fie elucidată *starea de fapt* dacă acel măr a fost la un moment dat galben. În aceste cazuri avem de a face cu susţineri care au aceeaşi formă gramaticală, dar, în cele două domenii ale comunicării, ele *înseamnă* ceva diferit. În contextele acţiunii susţinerea are rolul unei informații asupra unei experiențe cu obiecte, în discurs ea are rolul unui enunț cu pretenție de validitate problematizată. Același act de vorbire exprimă în primul caz o experiență, care este obiectivă sau numai subiectivă, în al doilea caz un gînd, care este adevărat sau fals. În contextele acțiunii eu pot să mă înșel în experiența mea cu obiectele, în discursuri, susținînd pretenția de validitate pentru enunțurile mele, eu am dreptate sau nu.

Faptele derivă din stări de fapt ; prin stări de fapt noi înțelegem conținutul propozițional al susținerilor al căror conținut de adevăr a fost problematizat. Atunci cînd spunem că faptele sînt stări de fapt existente, nu ne *gîndim* la *existența* obiectelor, ci la *adevărul* judecăților, prin care desigur că presupunem existența obiectelor identificabile, cărora le atribuim predicate. Sensul cuvintelor „fapt“ sau „stare de fapt“ nu poate fi elucidat fără a recurge la discurs. Aici examinăm pretențiile de validitate suspendate ale susținerilor („ideilor“ în terminologia lui Frege). Ideile asupra obiectelor experienței nu sînt același lucru cu *experiențele* cu obiectele sau cu percepțiile obiectelor.

Desigur că în contextul unei argumentări poate fi luată în discuție și experiența. Dar folosirea metodică a experienței, de exemplu în experiment, rămîne la rîndul ei dependentă de interpretări care își pot confirma validitatea numai în discurs. Experiențele *susțin* pretenția de adevăr a susținerilor : ne îngrijim să rămînem în dreptul lor cît timp nu se ivește vreo experiență disonantă. O pretenție de adevăr se lasă însă *soluționată* numai prin argumente. O pretenție *susținută* de experiență nu este încă, în nici un caz, o pretenție *întemeiată*.

Rezultatul considerațiilor noastre prealabile îl putem rezuma în trei teze, care necesită o explicație.

Prima teză : numim adevăr pretenția de validitate pe care o legăm de actele de vorbire constatative. Un enunț este adevărat dacă pretenția de validitate a actului de vorbire cu care, prin folosirea de propoziţii, susţinem acel enunţ este îndreptăţită.

A doua teză: problemele adevărului apar abia atunci cînd pretenţiile de validitate admise în mod naiv în contextele acţiunii sînt problematizate. În discursuri, în care pretenţiile de validitate ipotetice sînt examinate, exprimările asupra adevărului enunţurilor nu sînt, prin urmare, redundante.

A treia teză: în contextele acţiunii susţinerile informează asupra obiectelor experienţei, în discurs sînt supuse discuţiei enunţuri asupra faptelor. Problemele adevărului nu se pun, prin urmare, cu privire la corelatele lumii interne a cogniţiei legate de acţiune, ci mai curînd cu privire la fapte, care sînt supuse discursurilor emancipate în raport cu experienţa şi acţiunea. Dacă stările de fapt sînt sau nu cum se susţine în cazul dat, decide nu evidenţa experienţelor, ci cursul argumentării. Ideea de adevăr se lasă desfăşurată numai cu referire la soluţionarea discursivă a pretenţiilor de validitate.

Din aceste teze aş vrea să deriv cîteva consecinţe prealabile care stau în vecinătatea unei teorii consensuale a adevărului[15].

Despre informaţii spunem că sînt veridice (sau nu sînt veridice). Veridicitatea unei informaţii se măsoară în probabilitatea cu care aşteptările de comportament rezultate din această informaţie sînt îndeplinite (în contextul acţiunii). S-ar putea explica relaţia pragmatică dintre cogniţie şi obiectele experienţei cu ajutorul conceptelor teoriei corespondenţei (deşi aici nu trebuie trecut cu vederea că obiectivitatea experienţei este întemeiată în condiţiile subiective generale ale posibilităţii experienţei). Adevărul însă nu este o proprietate a informaţiilor, ci a enunţurilor. El nu se măsoară în probabilitatea predicţiilor, ci în alternativa univocă dacă pretenţia de validitate a susţinerilor este sau nu discursiv convertibilă. Noi numim adevărate enunţurile pe care le putem întemeia. Sensul adevărului, care este implicit în pragmatica susţinerilor, se lasă suficient elucidat dacă putem indica ce înseamnă „convertirea discursivă“ a pretenţiilor de validitate fondate în experienţă. Tocmai acesta este ţelul unei teorii consensuale a adevărului.

Potrivit acestei concepţii, eu am voie să atribui un predicat unui obiect atunci şi numai atunci cînd oricare altul care *ar putea* intra într-o convorbire cu mine *ar atribui* aceluiaşi obiect acelaşi predicat. Eu mă raportez, pentru a deosebi enunţurile adevărate de cele false, la judecata altuia — şi chiar la judecata tuturor cu care eu aş putea purta vreodată o convorbire (în care eu includ contrafactual pe toţi partenerii de convorbire pe care i-aş putea afla, dacă istoria vieţii mele ar fi coextensivă cu istoria omenirii). Condiţia adevărului enunţurilor este aprobarea potenţială a tuturor celorlalţi. Fiecare ar trebui să se poată convinge că eu acord obiectului X predicatul P în mod îndreptăţit şi ar trebui să fie apoi de acord cu mine. Adevăr înseamnă promisiunea de a atinge un consens raţional.

II. Pretenţii de validitate şi trăiri de certitudine

În tradiţia filozofică „adevărul“ are de multe ori un sens mai larg decît cel cuprins în adevărul enunţului, explicitat pînă aici. Cuvîntul a fost folosit adesea ca sinonim cu termenul de „raţionalitate“. *Raţionale* noi numim însă nu numai susţinerile, ci şi alte clase de acte de vorbire: raţionale socotim, în anumite împrejurări, chiar şi normele, acţiunile, persoanele. Vreau să apăr concepţia conform căreia există cel puţin patru clase de pretenţii de validitate, în aceeaşi măsură originare, şi că acestea patru — adică inteligibilitatea, adevărul, justeţea şi veracitatea — prezintă o conexiune pe care o putem numi raţionalitate. Eu voi diferenţia mai întîi aceste pretenţii de validitate și voi reliefa intențiile și trăirile de certitudine corespunzătoare fiecăreia, pentru a arăta că legăm pretenții de validitate convertibile discursiv nu numai de susțineri, ci și de norme. Susținerile pot fi examinate în discursul teoretic, normele în cel practic. O teorie consensuală a adevărului trebuie, în consecință, să se refere nu numai la adevărul enunțurilor, ci, de asemenea, la justețea ordinelor și aprecierilor. În rest, tabloul pretențiilor de validitate ne va servi pentru a explica apariția teoriilor eronate ale adevărului.

1. Un joc de vorbire în care se schimbă acte de vorbire coordonate este însoțit de un „consens tacit“. Acest consens constă în reciproca recunoaștere a cel puțin patru pretenții de validitate pe care vorbitorii competenți le ridică reciproc cu fiecare dintre actele lor de vorbire: se pretinde inteligibilitatea exprimării, adevărul părții sale de conținut propozițional, justețea părții sale performative și veracitatea subiectului vorbitor. O comunicare (nestrategică, adică orientată spre înțelegere) decurge în mod neperturbat atunci și numai atunci cînd (pe baza unui consens „acționat“) subiecții care vorbesc/acționează:

a) fac inteligibil sensul pragmatic al relației interpersonale (care poate fi exprimat în forma unei propoziții performative), cît și sensul conținutului propozițional al exprimării lor;

b) recunosc adevărul enunțului făcut odată cu actul de vorbire (respectiv prezumțiile de adevăr al conținutului propozițional menționat în el);

c) recunosc justețea normei, a cărei îndeplinire poate fi socotit actul de vorbire realizat;

d) nu pun la îndoială veracitatea subiecților participanți.

Aceste patru pretenții de validitate sînt desigur tematizate abia atunci cînd funcționarea unui joc de vorbire este perturbată și consensul tacit este zdruncinat. Atunci se ivesc întrebări și răspunsuri tipice; ele sînt o parte componentă normală a praxis-ului comunicativ. Dacă este problematică inteligibilitatea unei exprimări punem întrebări de tipul: Cum gîndești tu aceasta? Cum trebuie să înţeleg aceasta? Ce înseamnă aceasta? Răspunsurile la asemenea întrebări le numim *lămuriri*. Dacă este problematic *adevărul* conţinutului propoziţional al unei exprimări, punem întrebări de tipul: Se petrece astfel, cum spui tu? De ce se petrece astfel şi nu altfel? Aceste întrebări le întîmpinăm cu *susţineri şi explicaţii*. Dacă este problematică *justeţea* normei care stă la baza actului de vorbire, punem întrebări de tipul: De ce ai făcut aceasta? De ce nu te-ai comportat altfel? Ai voie să faci aceasta? Nu ar trebui să te comporţi altfel? La acestea răspundem cu *justificări*. Dacă, în sfîrşit, punem la îndoială într-un context de interacţiune *veracitatea* unui interlocutor, atunci punem întrebări de tipul: Mă înşală el? Se înşală el asupra lui însuşi? Dar aceste întrebări le adresăm nu numai persoanei nedemne de încredere, ci şi unui al treilea. Vorbitorul bănuit de neveracitate poate fi în orice caz „audiat", de pildă, în procedura judiciară sau „adus la raţiune" într-o convorbire analitică.

Nu toate cele patru pretenţii de validitate sînt convertibile în mod discursiv. Pretenţiile de veracitate pot fi convertite numai în contextele acţiunii. Nici audierea, nici convorbirea analitică dintre medic şi pacient nu pot fi considerate, în sensul căutării cooperative a adevărului, ca discurs. Dacă cineva îşi exprimă veridic intenţiile sau, în exprimările sale manifeste, şi le maschează (şi în fapt el se comportă strategic), aceasta trebuie să se evidenţieze în acţiunile sale, atunci cînd continuăm destul de mult timp interacţiunile cu el. De aceea, eu aş deosebi „veracitatea" ca o pretenţie de validitate nediscursivă de pretenţiile de validitate discursive, „adevărul" şi „justeţea". Altul este cazul pretenţiei de inteligibilitate. Dacă regulile formării limbii de care se serveşte un partener îi sînt celuilalt atît de neclare încît el nu înţelege propoziţiile exprimate (pe plan semantic, gramatical sau chiar fonetic), atunci ambii pot încerca să realizeze un acord asupra limbii pe care vor să o întrebuinţeze împreună. Numai în acest sens inteligibilitatea ar putea fi socotită printre pretențiile de validitate discursive. Dar diferența nu este de eludat. Pretențiile la adevăr și justețe funcționează în vorbirea și interacțiunea cotidiană ca *pretenții* care sînt acceptate în legătură cu *posibilitatea* ca ele, în cazul necesar, să *poată* fi convertite discursiv. Inteligibilitatea prezintă, dimpotrivă, atîta timp cît o comunicare se petrece în general neperturbată, o pretenție în fapt deja convertită. Ea nu este numai o promisiune. De aceea, aș socoti „inteligibilitatea" printre *condițiile* comunicării și nu printre pretențiile de validitate discursive sau nediscursive, ridicate în comunicare.

Schema 1 : Tabelul pretențiilor de validitate

Condiție a comunicării	Pretenții de validitate		Intenții corespondente	Trăiri ale certitudinii	Baza experienței
	nediscursive	discursive			
Inteligibilitatea			a înțelege ceva	certitudine neintuitivă	percepția semnelor
	Veracitate		a avea încredere în cineva	certitudinea credinței	experiențele de interacțiune cu persoane și exprimările lor
		Justețea	a fi convins de ceva	x	nici una nemijlocită
		Adevărul (enunțurilor)	a ști ceva	x	nici una nemijlocită
		x	a vedea ceva, a percepe	certitudine intuitivă	percepția lucrului — evenimentului

Pentru a preciza poziția particulară a celor două pretenții de validitate convertibile discursiv și, prin aceasta, relevante, în aceeași măsură, pen-

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

tru o teorie consensuală a adevărului, aş pune în legătură pretenţiile de validitate cu intenţiile şi trăirile certitudinii corespunzătoare. Astfel se învederează faptul că adevărul enunţurilor şi justeţea, spre deosebire de inteligibilitate şi veracitate, se sustrag unei fondări în experienţă *nemijlocită.*

2. În măsura în care recunoaşte o pretenţie de validitate, un subiect urmează o intenţie determinată. El „înţelege" în mod banal o plăsmuire simbolică produsă după reguli în măsura în care inteligibilitatea ca o condiţie a comunicării este satisfăcută. Cineva „ştie" ceva despre un obiect al experienţei (respectiv el ştie un fapt) dacă acceptă pretenţia de adevăr a unei susţineri. El este „convins" de justeţea, respectiv de convenabilitatea unei norme dacă recunoaşte pretenţia de validitate a recomandărilor corespunzătoare pentru alegerea normei. În sfîrşit, o persoană „crede" în cineva dacă consideră demne de încredere exprimările aceluia. Trăirile certitudinii se leagă într-un sens nespecific cu toate aceste intenţii. Cînd înţeleg ceva sau ştiu ceva, sînt convins de ceva sau văd pe cineva, atunci am certitudini, dar foarte diferite certitudini.

Pretenţiile de validitate se deosebesc de trăirile certitudinii prin caracterul lor de intersubiectivitate ; nu se poate susţine cu sens deplin că un enunţ este adevărat numai pentru un individ determinat, că o persoană ar fi demnă de încredere în exprimările ei numai pentru unii indivizi. Certitudinea unei percepţii, care este paradigma certitudinilor în general, există, dimpotrivă, totdeauna numai pentru subiectul perceptiv şi pentru nimeni altcineva. Desigur, se poate ca mai mulţi subiecţi să fie de acord că ei au făcut o percepţie determinată. Ei trebuie însă să spună aceasta, adică să formuleze aceeaşi susţinere. Eu promovez o pretenţie de validitate ca ceva controlabil intersubiectiv, o certitudine o pot exprima însă numai ca ceva subiectiv, deşi ea poate oferi prilejul de a pune sub semnul întrebării pretenţiile de validitate disonante. O pretenţie de validitate o ridic, o certitudine o am. Această deosebire este importantă pentru împrejurarea că ambele pretenţii de validitate discursive (adevărul şi justeţea) sînt numai *mijlocit* fondate în experienţe.

Faptul că înţeleg un obiect simbolic înseamnă că eu am dobîndit acea competenţă a regulilor care îmi permite să stabilesc, în cazul dat prin imitaţie, cum a fost generată, în conformitate cu regulile, această plăsmuire. Trăirea certitudinii, care însoţeşte un astfel de act, sau este atît de la sine înţeleasă încît ea nu apare ca un moment deosebit (acesta este cazul la exprimările de rutină în limba maternă), sau cîştigă rangul unei intuiţii exemplare (ca în cazul propoziţiilor matematice simple). În ambele cazuri, forţa garantă de certitudine rezultă din împrejurarea că noi am adus la lumină, sau cel puţin am reconstruit după regulile generative, obiectul simbolic pe care noi îl înţelegem şi, tocmai pe baza acestei istorii transparente a genezei, îl înţelegem deplin.

În acest proces experienţa este inclusă în măsura în care înţelegerea simbolului se întemeiază nemijlocit pe percepţia semnelor. Actul de înţelegere dependent de percepţia semnelor este însoţit de trăiri ale certitudinii ale unui tip pe care l-aş numi *certitudinea neintuitivă.*

Altfel se petrec lucrurile cu încrederea pe care o investesc în veracitatea unei persoane. A avea încredere într-o persoană înseamnă a exclude posibilitatea ca intenţiile exprimate de acea persoană să nu fie aceleaşi cu intenţiile urmate în fapt. Trăirea certitudinii care însoţeşte un astfel de act de credinţă într-o persoană se datorează interacţiunilor în care am făcut experienţa credibilităţii respectivului. *Certitudinea credinţei,* cum aş numi acest tip al trăirii certitudinii, depinde de experienţele comunicative; de aceea, pretenţiile de veracitate se lasă soluţionate sau „dovedite“ numai în interacţiuni[16]. Aici nu joacă nici un rol prezumţia înşelării sau autoînşelării.

Certitudinea neintuitivă şi certitudinea credinţei se deosebesc de acea *certitudine intuitivă* care se leagă nemijlocit de percepţii. A percepe ceva înseamnă că lucrurile şi evenimentele percepute sînt certe. Actul vederii este unit cu certitudinea că eu văd ceea ce văd: dar a vorbi astfel conţine deja ceva absurd. Desigur eu „ştiu“ că o percepţie se poate dovedi ulterior înşelătoare; dar o certitudine intuitivă poate fi pusă sub semnul întrebării numai ca ceva trecut. Dimpotrivă, certitudinea credinţei se sprijină pe experienţele trecute şi de aceea nu exclude din actul credinţei posibilitatea înşelării, dar nu în acelaşi fel ca certitudinea intuitivă în actul percepţiei senzoriale. Certitudinea neintuitivă, pe care noi o legăm de actul înţelegerii, este, dimpotrivă, imună chiar contra posibilităţii unei înşelări descoperite ulterior. Dacă eu aş vedea ulterior că nu am înţeles sau nu am înţeles exact ceva, ceea ce am înţeles, dacă în general am înţeles ceva, poate să nu fi fost totuşi fals: eu am înţeles altceva. Greşeala se află pe planul identificării obiectului şi nu pe planul sesizării obiectului (poate fals identificat) însuşi.

Ceea ce deosebeşte certitudinea intuitivă de alte tipuri ale certitudinii[17] este faptul că *intenţia* care are forţa garantă de certitudine *nu poate fi atribuită vreunei pretenţii de validitate:* dacă înţeleg ceva sau cred pe cineva, răspund pretenţiei de validitate a unei exprimări cu privire la inteligibilitate sau pretenţiei unei persoane care se exprimă la veracitate. În măsura în care eu văd, aud, miros, gust ceva, nu răspund unei pretenţii de validitate. Desigur că eu pot susţine ceea ce am perceput: dar abia atunci eu ridic pretenţia de validitate pe care o leg continuu de susţineri şi aceasta nu privitor la faptul că percepţia este ceea ce este: o percepţie care mie, subiectului perceptiv, îmi procură certitudine intuitivă. Percepţiile care sînt, *eo ipso,* intuitiv certe, sînt acte cărora, spre deosebire de „a înţelege“, „a crede“, „a fi convins“, nu le corespunde nemijlocit o pretenţie de validitate.

Pe de altă parte, există pretenţii de validitate ale căror intenţii nu sînt, asemenea cazurilor actelor de înţelegere şi de credinţă, însoţite de trăiri ale certitudinii semnificative. Atunci cînd eu ştiu un fapt sau sînt convins de o regulă, eu nu am certitudine, aşa cum pot fi sigur de inteligibilitatea unei exprimări sau de veracitatea unei persoane (sau chiar a unei percepţii). Şi o cunoştinţă sigură sau o convingere fermă se întemeiază numai pe raţiuni, pe care, la nevoie, le pot invoca pentru a disloca obiecţiile. Cunoştinţele şi convingerile îşi trag „forţa" lor din întemeieri, pe care fie că le-am *dat*, fie că le pot da (sau pe care cel puţin cred că le pot da). Nemijlocit, aceste „certitudini" se întemeiază pe argumentare şi nu pe experienţă, deşi judecăţi de percepţie senzorială, respectiv propoziţii de observaţie, pot desigur să intre în argumentare. Mijlocit, cunoştinţa şi pretenţia de validitate acceptate pot foarte bine să se sprijine pe certitudinea intuitivă ; în acelaşi fel, convingerea şi pretenţia la justeţe pot să se sprijine pe certitudinea credinţei (adică pe certitudinea participanţilor la un discurs practic că ei, în măsura în care consideră drept juste interpretările determinate ale trebuinţelor lor, nu se înşeală asupra lor înşişi). Actele cunoştinţei şi convingerii, care exprimă recunoaşterea pretenţiilor de adevăr şi justeţe convertibile discursiv, sînt, aşa cum am spus, doar fondate în experienţă. Ele sînt însoţite de un tip de „trăire" de certitudine care se datorează numai experienţei coerciţiei propriu-zis fără coerciţie a argumentului mai bun. Pe cît de puţin noi socotim, în mod normal, *această* experienţă drept experienţă, pe atît de departe este acea certitudine de forma paradigmatică a certitudinii intuitive, care exprimă continuu ceva nemijlocit.

3. Dacă justeţea, alături de adevăr, se poate califica drept pretenţie de adevăr convertibilă discursiv, atunci normele juste trebuie să se poată întemeia asemănător cu enunţurile adevărate. În tradiţia filozofică stau aici faţă în faţă două concepţii. Una a fost dezvoltată în teoria clasică a dreptului natural şi susţine că enunţurile normative sînt capabile de adevăr *în acelaşi sens* ca şi enunţurile descriptive. Alta a devenit astăzi, odată cu nominalismul şi empirismul, concepţie dominantă, şi susţine că enunţurile normative nu

sînt, în general, capabile de adevăr. Consider false opţiunile care stau la baza ambelor concepţii. Eu presupun că îndreptăţirea pretenţiei de validitate conţinută în recomandări, care ţin fie de normele de acţiune, fie de normele de apreciere, se lasă examinată discursiv, ca şi îndreptăţirea pretenţiei de validitate implicată în susţineri[17a]. Desigur că întemeierea ordinelor şi aprecierilor juste se deosebeşte în structura argumentării de întemeierea enunţurilor adevărate. În discursurile practice, condiţiile logice, în care se poate atinge un consens motivat raţional, sînt altele decît în discursurile teoretice[18].

În acest context aş vrea să recurg la unele distincţii care rezultă din relaţia dintre cultură şi natură. Numesc „cultură“ domeniul realităţii care este structurat prin limbă. În raport cu acest domeniu putem aborda dubla poziţie a participanţilor şi a observatorilor. Cultura constă din exprimări (sau sedimente de exprimări) ce sînt produse de subiecţii capabili de vorbire şi acţiune după reguli (sau au fost produse de generaţiile anterioare). Deoarece toate aceste exprimări implică pretenţii de validitate, domeniul de realitate numit cultură se sprijină pe facticitatea pretenţiilor de validitate. În scopul comentariului nostru, mă limitez la fragmentul culturii care este determinat de norme de acţiune. Instituţiile sociale pretind, faţă de cei care acţionează, validitate normativă. Această validitate nu este produsă numai prin exprimările particulare ale subiecţilor ce acţionează sub norme.

Pretenţia de validitate a unui act de vorbire constatativ se raportează la obiectele experienţei şi la fapte, pretenţia de validitate a unei norme recunoscute este ea însăşi obiect de experienţă sau fapt. De aceea, putem vorbi de „norme existente“. Validitatea normativă este modul existenţei normelor. Ea se exprimă în propoziţii imperative: în situaţii determinate trebuie (sau este interzis) să se execute (sau să se neglijeze) acţiunea X. Operatorul modal „este interzis“ joacă pentru membrul sistemului social un rol asemănător cu cel pe care îl joacă operatorul existențial „există“ pentru observatorul naturii: ambii operatori exprimă un mod de existență. Propozițiile imperative (sau ordinele) exprimă un mod de existență. Propozițiile imperative (sau ordinele) exprimă pretenția de validitate a normelor existente; ele nu aparțin actelor de vorbire care se pot îndeplini prin respectarea normelor[19].

Orice act de vorbire poate fi satisfacerea unei norme, dar numai o clasă determinată a actelor de vorbire exprimă relațiile universale, în care pot intra pe bază de norme în general subiecții care acționează și vorbesc. Exemple sînt: a porunci, a soma, a nega, a cere, a îndemna, a interzice, a permite; a se îndatora, a promite, a răspunde, a confirma, a întări, a garanta, a se scuza, a renunța, a sfătui, a avertiza, a propune, a recomanda, a respinge, a recunoaște etc. Aceste *acte de vorbire regulative* le putem delimita, pe de o parte, de *actele de vorbire constatative*, cum sînt a susține, a descrie, a raporta, a relata, a prezenta, a explica, a prevedea etc. și, pe de altă parte, de *actele de vorbire reprezentative*, care se raportează la exprimarea intențiilor, atitudinilor și expresiilor unui vorbitor. Exemple sînt: a ascunde, a amăgi, a camufla, a tăinui, a tăgădui etc. Actelor de vorbire constatative le aparține, ca pretenție de validitate, *adevărul*, iar actelor de vorbire reprezentative veracitatea; dar actelor de vorbire regulative nu le putem asocia, în același fel, *justețea*. La o astfel de încercare se învederează că pretenția de validitate legată de actele de vorbire regulative a fost *împrumutată* validității faptice a unei norme deja admise. Cînd adresez o poruncă cuiva, eu exprim sau o trebuință subiectivă și o relație de forță contingentă, exprimînd în acest fel o intenție, sau o relație legitimă de dependență, și mă sprijin atunci pe o normă a cărei validitate nu este produsă prin actul meu de vorbire (așa cum e cazul în actele de vorbire constatative sau reprezentative), ci este deja *presupusă* în actul meu de vorbire. Această împrejurare lămurește faptul că validatea normei poate fi exprimată numai în forma impersonală a propozițiilor imperative și nu în forma actelor de vorbire. Justețea acțiunilor (sau actelor de vorbire) izolate se deduce din legitimitatea normelor ce le stau la bază. Dacă o poruncă legitimă este pusă sub semnul întrebării, ea poate fi justificată prin indicarea unei norme valide, care recunoaște competența respectivă a poruncii.

Justețea unor asemenea norme recunoscute în fapt este cea care pretinde capacitate de justificare. Pretențiile de validitate ale normelor existente (și nu pretențiile de validitate ale actelor de vorbire regulative), formulate în propoziții imperative, sînt obiectul discursurilor practice. La trecerea de la acțiune la discursul practic, pretențiile de validitate în fapt recunoscute ale normelor sînt transformate desigur, în același fel ca și pretențiile de validitate naiv recunoscute în contextele acțiunii, în pretenții de validitate ipotetice, în așa fel că normele corespunzătoare pot fi concepute ca „stabilite“ (și substituibile). În discurs normele stau la dispoziție din punctul de vedere al validității, pe care ele trebuie să o aibă sau nu [20]. Pentru situațiile empirice, asupra cărora noi discutăm cu rezerva privind existența lor ca despre stări de fapt, am introdus cuvîntul „fapt“ ; pentru norme, asupra cărora noi discutăm cu rezerva privind validitatea lor, ne lipsește un cuvînt analog. În ambele cazuri se deschide un discurs, fie cu susținerea (contestabilă) că p (unde p este un enunț), fie cu recomandarea (contestabilă) că n (unde n este un ordin general). Recomandările (sau avertizările) implică pretenții de validitate ipotetice, în același fel cu susținerile, în măsura în care ele sînt exprimate în discursuri.

Pretenției de validitate a susținerilor, recunoscută naiv în contextele acțiunii, îi corespunde validitatea faptică a normelor. Pretenției de adevăr a enunțurilor, tematizată în discurs, asupra unor stări de fapt (faptelor) posibil existente, îi corespunde pretenția de justețe, tematizată în discursul practic, ce formulează recomandări pentru ordine generale care trebuie să aibă în mod posibil validitate (şi care, pe cît sînt valabile faptic, sînt norme recunoscute). Unui fapt trebuie să-i corespundă (cel puţin) o susţinere justificată (respectiv un enunţ adevărat), unei norme, care trebuie să aibă validitate în condiţii date, trebuie să-i corespundă (cel puţin) o recomandare justificată (respectiv un ordin just). Desigur că o normă validă în fapt nu trebuie să existe neapărat în mod justificat, iar normele justificate nu trebuie să atingă neapărat validitatea faptică. De aceea produsele discursurilor practice, în care se arată că pretenţia de validitate a normelor faptic recunoscute nu poate fi convertită sau că norme cu pretenţie de validitate convertibile argumentativ nu există efectiv, se raportează critic la realitate (adică la realitatea simbolică a societăţii), în timp ce discursurile teoretice se pot îndrepta nu contra realităţii (naturii) înseşi, ci numai contra falselor susţineri asupra realităţii.

III. Modele ale adevărului conducătoare de erori

1. Teoria consensuală a adevărului are avantajul că identifică adevărul şi justeţea ca pretenţii de adevăr convertibile discursiv, fără ca, în acelaşi timp, să omită diferenţele logice care există între discursurile teoretice şi discursurile practice. Faţă de aceasta, teoriile metafizice ale adevărului, care declară problemele practice drept capabile de adevăr în acelaşi sens cu problemele teoretice, procedează prea extensiv[21]; iar teoriile pozitiviste ale adevărului, în măsura în care tăgăduiesc capacitatea de adevăr a problemelor practice, se comportă prea restrictiv[22].

2. Teoria consensuală a adevărului are avantajul de a distinge între sistemele în care noi dobîndim experienţe, transmitem informaţii şi realizăm acţiuni, şi discursurile în care pretenţiile de validitate problematizate pot fi clarificate prin argumentare. Faţă de aceasta, teoriile transcendentale ale adevărului confundă condiţiile de obiec-

tivitate ale experienţei posibile (şi cu aceasta comunicabilitatea percepţiilor) cu condiţiile convertibilităţii discursive a pretenţiilor de adevăr, care sînt numai fondate în experienţă. O teorie a constituirii experienţei, care analizează obiectele experienţei posibile, nu-şi poate asuma rolul unei teorii a adevărului (primul rînd al schemei următoare).

3. Teoria consensuală a adevărului are avantajul că distinge între pretenţiile de validitate intersubiectivă şi trăirile de certitudine pur subiective. Unele teorii ale adevărului, dimpotrivă, aleg un tip determinat al trăirilor de certitudine ca model eronat al adevărului (vezi rîndurile 2—4 din schema următoare).

4. Teoria consensuală a adevărului are avantajul că distinge pretenţiile de validitate discursive de cele nediscursive. Unele teorii ale adevărului, dimpotrivă, confundă conceptul de adevăr, stabilit restrictiv sau extensiv, cu inteligibilitatea, justeţea sau veracitatea (vezi jumătatea de jos a schemei următoare).

Schema 2

Modele eronate ale adevărului	Teorii ale adevărului
obiectivitatea experienţei	Teoria transcendentală a adevărului
certitudinea intuitivă	teoria corespondenţei (a oglindirii) a adevărului
certitudinea neintuitivă	teoria evidenţei a adevărului
certiudinea credinţei	(teoria voluntaristă a adevărului)
veracitatea	(teoria manifestării a adevărului)
justeţea	Teoria succesului a adevărului (pragmatismul)
inteligibilitatea	teoria analitică a adevărului

Deoarece am discutat în fragmentul anterior (III) primul punct, mă limitez să indic slăbiciunile teoriilor adevărului considerate la punctele 2—4, subliniind că aici este vorba numai de indicaţiile strategice şi nu de obiecţii sistematice.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Mai mult sau mai puţin analizate sînt, de altfel, pe de o parte, numai teoria corespondenţei şi teoria evidenţei a adevărului şi, pe de altă parte, teoria pragmatică şi teoria analitică a adevărului. Ceea ce eu numesc teoria manifestării şi teoria voluntaristă a adevărului sînt preparate care rezultă din clasificarea noastră. În orice caz, ele împărtăşesc la rigoare liniile de argumentare care sînt şi ele cuprinse în teoriile tradiţionale.

ad. 2 : Confundarea obiectivităţii şi adevărului.

Într-un anumit sens, percepţiile nu pot fi false. Atunci cînd noi ne-am înşelat, nu era tocmai această percepţie, ci o alta decît cea la care ne-am gîndit ; sau, deşi noi am crezut că am perceput ceva, nu era o percepţie, ci, de pildă, o halucinaţie, o închipuire. Aceasta se exprimă, cum am menţionat, la trăirea certitudinii intuitive. Nu există vreo contrazicere a subiectivităţii acestei certitudini, dacă percepţiile apar în acelaşi timp cu pretenţia la obiectivitate : trăire a certitudinii este garantul subiectiv al obiectivităţii experienţei. Oricine este stăpîn pe simţurile sale ar trebui să facă, în împrejurări comparabile, într-un alt act de percepţie, „aceeaşi“ percepţie şi să poată fi din nou subiectiv sigur de ea. De aceea percepţiile au fost adesea privite drept paradigma cunoaşterii în general şi teoriile cunoaşterii au fost dezvoltate cel mai frecvent pe baza acestui cel mai simplu şi indubitabil element al cunoaşterii. Etimologic, în limba germană, în expresia percepţie (Wahrnehung) este inclusă raportarea la adevăr (Wahrheitsbezug). Teoriile empiriste ale cunoaşterii pornesc de la momentul certitudinii intuitive, teoriile transcendentale ale adevărului pornesc de la pretenţia la obiectivitate. Ambele sînt însă de acord în ceea ce priveşte evidenţierea paradigmatică a percepţiei, respectiv a judecăţii de percepţie sau observaţie şi enunţului de observaţie.

Faţă de acestea aş vrea să apăr teza conform căreia adevărul aparţine, în calitate de categorie, lumii ideilor (în sensul lui Frege) şi nu percepţiilor. Deoarece, într-un sens determinat, percepţiile nu pot fi false, problema adevărului nu se poate pune în nici un fel pe acest plan. Eu pot desigur să mă înşel într-o (pretinsă) percepţie (atunci aceasta sau nu este această percepţie sau nu este în general vreo percepţie) ; dar astfel de înşelări se lasă clarificate fără complicaţii, prin percepţie repetată. „Tu nu crezi că arde casa de la colţ ? Du-te atunci acolo şi convinge-te !" În acest caz oponentul a avut dubii în privinţa unei percepţii ; el presupune că altul s-a înşelat. Îndoiala sa nu se referă *nemijlocit* la neadevărul enunţului corespunzător, că acea casă din colţ arde, deşi acest enunţ trebuie să fie neadevărat dacă la baza lui stă o înşelare a simţurilor. Problemele adevărului pot să fie tematizate abia atunci cînd îndoiala nu se mai referă la percepţii (care poate fi în acest caz înlăturată prin percepţii repetate), ci nemijlocit la adevărul unui enunţ, adică atunci cînd o pretenţie de validitate a devenit problematică (care nu poate fi convertită decît prin argumente).

Paradigma cunoaşterii, pe baza căreia poate fi explicitat sensul adevărului, o constituie nu percepţiile sau enunţurile singulare, în care sînt împărtăşite percepţiile, ci enunţurile generale, negative sau morale. Acestea exprimă specificul cunoaşterii : adică organizarea conceptuală a materialului cunoaşterii. Cunoaşterea, care subsumează experienţele conceptului, se exprimă în propoziţii, care în nici un caz nu redau nemijlocit percepţii. Pretenţia lor de validitate se raportează, prin urmare, la argumentare. Certitudinea intuitivă şi obiectivitatea experienţei nu sînt modele adecvate pentru adevăr. Asupra neînţelegerii empiriste a acestei situaţii voi reveni în capitolul următor ; aici mă voi limita la a indica neînţelegerea proprie teoriilor transcendentale ale cunoaşterii, care ignoră deosebirea dintre obiectivitate şi adevăr[23].

Teza mea este : experienţele se constituie cu pretenţia de *obiectivitate.* Aceasta nu este însă identică cu *adevărul* unui enunţ corespunzător. Obiectivitatea experienţei se lasă înţeleasă în sensul unui pragmatism aplicat transcendental[24]. Structura categorială a obiectelor experienţei posibile face posibilă obiectivitatea experienței; obiectivitatea unei experiențe determinate se confirmă în succesul controlabil al acțiunilor sprijinite pe aceste experiențe. Adevărul, adică îndreptățirea pretenției de validitate ridicată implicit odată cu susținerile, apare, dimpotrivă, nu în acțiunile controlate prin criteriul succesului, ci în argumentările încununate de succes, cu ajutorul cărora această pretenție de validitate poate fi *convertită* discursiv. Aceasta se poate explica și cu referire la enunțuri singulare, pe care, explicit, nu le consider drept paradigmă a cunoașterii. O susținere („această minge e roșie"), care se exprimă într-un context al acțiunii, implică o pretenție de adevăr (adică ea *presupune* adevărul conținutului propozițional), dar ea *tematizează* o experiență cu un obiect în lume: ea afirmă o experiență și nu o idee. Aceeași susținere poate fi parte componentă a unui discurs. Aici se schimbă însă sensul ei: ea *tematizează* o stare de fapt în privința unei pretenții de validitate formulate explicit și puse sub semnul întrebării și *presupune* că această stare de fapt, dacă ea există, poate fi confirmată prin experiențe. Susținînd o stare de fapt, eu nu afirm totuși o experiență.

Acest comentariu justifică distincția făcută în continuare între sensul categorial al validității unui enunț și sensul pretenției de validitate discursivă a unei susțineri corespunzătoare. Sensul categorial al valabilității unui enunț se stabilește în structura unui domeniu obiectual constituită printr-un apriori al experienței pragmatic (lucruri și evenimente) sau comunicativ (persoane și exprimările lor); sensul pretenției de validitate discursivă se stabilește, dimpotrivă, în condițiile situației de vorbire ideală, solicitată de apriori-ul argumentării și presupusă în scopul întemeierii, prin care ea poate fi convertită. Problemele constituirii obiectului, ce țin de teoria cunoașterii, nu pot fi confundate, în sensul teoriilor transcendentale ale adevărului, cu problemele convertirii pretențiilor de validitate.

Anticipînd, aş vrea să mă opresc asupra unei consecinţe. Dacă vrem să concepem progresul ştiinţific ca o perfecţionare critică a limbilor teoretice, care, privite într-o perspectivă îndelungată, interpretează domeniile de obiecte constituite preştiinţific mereu „mai adecvat“, identificarea adevărului şi obiectivităţii trebuie să ducă la dificultăţi. Astfel, dacă pretenţiile de adevăr ar fi convertite nu prin argumentare, ci prin experienţe, progresele teoretice ar fi dependente de producerea de noi experienţe şi nu de noile interpretări ale *aceloraşi* experienţe. Mai plauzibilă este concepţia conform căreia obiectivitatea unei experienţe nu asigură *adevărul* unei susţineri corespunzătoare, ci numai *identitatea* unei experienţe în multitudinea interpretărilor ei posibile.

ad. 3. : Confundarea pretenţiilor de validitate cu trăirile certitudinii

a) Teoriile care caută să întemeieze pretenţiile de validitate ale susţinerilor empirice pe certitudinea care însoţeşte percepţiile noastre interpretează relaţia de adevăr ca relaţie de oglindire, respectiv de asemănare, după modelul văzului. Nu mă voi ocupa acum de diferitele versiuni pe care teoria adecvării a adevărului le-a cunoscut de la Aristotel încoace. Ele nu privesc sensul pragmatic al adevărului deoarece imaginile sînt mai mult sau mai puţin asemănătoare originalului pe care trebuie să-l reprezinte, în timp ce un enunţ, care este adevărat, nu poate fi mai mult sau mai puţin apropiat de realitate : adevărul nu este o relaţie comparativă (asupra acestui aspect au atras atenţia, între alţii, Austin şi Sellars). Această deosebire devine clară atunci cînd se compară simulările realizabile tehnic ale fragmentelor de realitate cu teoriile asupra acestor fragmente : modelele de simulare pot fi mai mult sau mai puţin apropiate de realitate şi aparţin din punct de vedere categorial aceluiaşi domeniu obiectual ca şi prototipul lor ; teoriile asupra unui domeniu obiectual întemeiază, dimpotrivă, enunţuri ade-

BCU Cluj Central University Library

vărate sau false și nu pot aparține categorial acestui domeniu obiectual.

Nici concepția atenuată a oglindirii, adică cea a relației de corespondență, care se înțelege ca o ordonare neiconică și reversibil univocă a elementelor enunțului și elementelor domeniului obiectual, nu este adecvată pentru înțelegerea relației de adevăr[25]. Aceasta deoarece faptele nu aparțin sistemului experiențelor relaționate la acțiune, ci, în indisolubilă legătură cu enunțurile în care ele sînt redate[26], contextelor argumentării posibile. *Quid pro quo*-ul adevărului și certitudinii intuitive sugerează (ca și *quid pro quo*-ul adevărului și obiectivității experienței) confuzia faptelor și obiectelor experienței.

b) Teoriile care caută să întemeieze adevărul enunțurilor cu ajutorul acelei certitudini care însoțește înțelegerea imaginilor simbolice interpretează relația de adevăr ca relație între așteptare și împlinire, sugerată de modelul producerii operative a obiectelor ideale. Astfel, Husserl a legat teoria evidenței a adevărului de îndeplinirea de intenții. Imposibilitatea de a înfăptui acest program se vădește atunci cînd se întreprinde încercarea de a indica pentru enunțurile universale o intuiție nesensibilă (sau categorială), în care generalitățile trebuie să poată ajunge la autoinstituire. Enunțurile singulare (așa-numitele judecăți de percepție) conțin însă cel puțin o expresie universală (adică expresia unui predicat dispozițional al măsurătorii, relației sau senzației, admis în limbajele de observație), al cărei sens intențional nu poate fi satisfăcut în mod vădit prin evidențele unui șir finit de observații particulare. Cuvîntul și semnificațiile propoziției au, așa cum Wittgenstein a arătat cu referire la introducerea exemplară de reguli, un plus principial în generalitate față de toate realizările particulare posibile.

Pretenția de validitate implicată într-o susținere nu poate fi, prin urmare, convertită prin evidențele experienței, chiar dacă alegem certitudinea intuitivă sau neintuitivă ca paradigmă.

c) Voi trece acum peste argumentările pe care, în mod analog, le pretinde o corelație a adevărului și a certitudinii credinței. Ele apar înainte de toate în contextul întemeierii teoriilor raționaliste atunci cînd adevărul axiomelor, principiilor fundamentale etc. trebuie să fie făcut imun contra îndoielii convenționaliste, prin trimiterea la veracitatea unui dumnezeu care procedează voluntarist. (De comparat, de exemplu, rolul pe care la Descartes îl joacă considerarea contrafactuală a unui *deus malignus*.)

ad. 4. : Confuzia pretențiilor de validitate.

Cele patru pretenții de validitate pe care le-am introdus sînt genuine ; ele nu se lasă reduse la una dintre ele, nici la un fundament comun. Mai ales în tradiția empirismului au fost întreprinse încercări de a reduce veracitatea, justețea și inteligibilitatea, prin raționamente naturaliste greșite, la relații de adevăr. Raționamente greșite complementare stau la baza acelor teorii care identifică, invers, adevărul cu veracitatea, justețea sau inteligibilitatea.

a) Veracitatea este o pretenție de validitate legată de actele de vorbire din clasa reprezentativelor, care spune că eu gîndesc, în mod serios și exact, intențiile exprimate (idei, trebuințe, sentimente), așa cum le-am exprimat. Un vorbitor se caracterizează prin veracitate atunci cînd în exprimările sale nu se înșeală pe sine și nu înșeală pe alții. Posibilitatea înșelării și autoînșelării nu are nimic de a face cu neadevărul. Așa cum „adevărul" privește sensul în care eu susțin o judecată, tot astfel „veracitatea" privește sensul în care eu exprim o intenție. De îndată ce concepem veracitatea ca relație între o propoziție intențională exprimată și entitatea interioară a unei trăiri sau a unei situații, o concepem — și-i eludăm astfel specificul — după modelul relației de adevăr : în actele de autoprezentare eu nu susțin nimic asupra episoadelor interioare, eu nu fac în general vreun enunț, ci exprim numai intenții. Teoriei manifestării a adevărului îi stă la bază o ne-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

înțelegere complementară. Pentru aceasta se află exemple în tradițiile misticii, pînă la aspecte ale teoriei heideggeriene a adevărului. Adevărul ca eveniment al unei dialectici a dezvăluirii și învăluirii este conceput după modelul unei esențe care se manifestă în fenomenele sale și simultan se apără de înstrăinare. Această concepție nu dă seama de raportarea la realitate a folosirii cognitive a limbii[27].

b) Justețea este de asemenea o pretenție de validitate genuină, care nu poate fi redusă la adevăr. Justețea este, așa cum am văzut, o pretenție de validitate, care spune că o normă de acțiune (sau de apreciere) este pe drept recunoscută, că ea „trebuie“ să aibă validitate. Această validitate imperativă nu are nimic de a face cu validitatea pretenției de adevăr. Repetatele obiecții aduse la raționamentele naturaliste greșite în domeniul eticii accentuează această diferență. În măsura în care concepem justețea ca o relație între o recomandare sau avertizare și entitatea internă a satisfacerii unei trebuințe (respectiv tensiunea neplăcerii), am înțeles-o deja greșit, după modelul relației de adevăr: la alegerea normelor fac susțineri asupra episoadelor interne la fel de puțin ca și în actele de autoprezentare. Eu nu fac, în general, vreun enunț, ci fac ceva adecvat sau fals. Teoriile succesului ale adevărului au la bază o neînțelegere complementară. Pentru aceasta oferă exemple Nietzsche, pragmatismul orientat psihologic al lui W. James și F. C. Schiller și conceptul adevărului dezvoltat în teoria sistemelor de către Luhmann. Potrivit acestei concepții, adevărul se măsoară în îndeplinirea funcțiilor importante vital, unde importanța vitală poate fi determinată prin valorile imperative ale unui organism, respectiv ale unei specii, sau prin imperativele menținerii stării unui sistem social. La încercarea de a strecura conceptul de adevăr în mod funcționalist, trebuie să stăruim asupra validității imperative a mărimilor normative, fără ca acestea să poată fi, la rîndul lor, socotite drept capabile de adevăr. O astfel de concepție nu este adecvată momentului contrafactual cuprins în conceptul pretenţiei de validitate universală [28].

c) Pare a fi evidentă constatarea că inteligibilitatea unei exprimări nu are nimic de a face cu adevărul ei. Inteligibilitatea este o pretenţie de validitate care spune că eu dispun de o competenţă determinată a regulilor, adică stăpînesc cel puţin o limbă naturală. O exprimare este inteligibilă atunci cînd ea este astfel formată încît fiecare care stăpîneşte sistemul de reguli corespunzător poate genera aceeaşi exprimare. Ceea ce noi numim „adevăr analitic“ este un caz special al inteligibilităţii, adică inteligibilitatea propoziţiilor limbajelor formalizate. Cu atît mai mare este însă tentaţia de a concepe, invers, adevărul prin inteligibilitate. O teorie analitică a adevărului a fost cel mai recent propusă, pe bazele filozofiei metodice a şcolii de la Erlangen, de către Kuno Lorenz [29]. Lorenz pleacă de la teza cunoscută, conform căreia condiţiile adevărului unui enunţ sînt stabilite odată cu regulile de întrebuinţare ale expresiilor de limbă care intră în acest enunţ. Dacă, într-un caz dat, condiţiile de adevăr sînt sau nu îndeplinite, trebuie să poată fi examinat prin compararea situaţiei de folosire actuală a expresiilor cu situaţia corespunzătoare şi anume raţional reconstruită de introducerea în vorbire. Evident, acest procedeu garantează inteligibilitatea actelor de vorbire constatative, dar nu atinge pretenţia lor de adevăr [30].

IV. Asupra logicii discursului

Teoria consensuală a adevărului se vede expusă la două obiecţii principale. Pe prima o voi trata pe scurt, pe a doua mai pe larg.

Împotriva teoriilor pragmatice ale adevărului, care se raportează la procesul înţelegerii între subiecţi capabili de vorbire şi acţiune, s-a ridicat mereu obiecţia că adevărul nu poate fi confundat cu metodele dobîndirii de enunţuri adevărate: „Adevărul ar trebui să fie în mod greşit confundat

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

cu chestiuni privitoare la modul cum se dobîndeşte sau cum se ajunge la el. A dobîndi un adevăr este o noţiune. A fi adevărat, o cu totul alta“[31]. Această obiecţie nu atinge însă teoria pe care o susţin. Susţinerea că adevărul şi justeţea sînt pretenţii de validitate convertibile discursiv ale exprimărilor se extinde, ce-i drept, pînă la relaţiile universal-pragmatice dintre actele de vorbire, dar în nici un caz la strategiile determinate pentru dobîndirea enunţurilor adevărate sau a ordinelor juste. Desigur stă în, să spunem, natura pretenţiilor de validitate posibilitatea ca ele să fie convertite, şi cum pot fi ele convertite constituie tocmai sensul lor. Dacă eu trebuie să comentez un titlu de drept determinat, de exemplu un drept de proprietate ca atare, pot să trimit la garanţiile care există pentru cazul în care un altul îmi contestă dreptul. Întocmai ca unui titlu de drept, pot să-i procur proprietăţii mele, în caz că este necesar, recunoaştere generală cu ajutorul procedurilor judiciare. Aşa se petrec lucrurile şi cu adevărul ca pretenţie de validitate. Sensul acestei clase de pretenţii de validitate constă în aceea că ele rezistă în orice timp şi pretutindeni unui mod determinat de testare. Producerea unui consens în condiţiile discursului este „modul de acţiune“ prin care se converteşte o pretenţie de validitate discursivă şi în care constă sensul adevărului şi justeţei. (Diferenţa specifică dintre aceste două pretenţii de validitate se lasă apoi clarificată în formele discursului, în care ele pot fi soluţionate.)

Mai greu cîntăreşte o altă obiecţie. Dacă am înţelege prin „consens“ fiecare acord produs accidental, evident că acesta nu ar putea servi drept criteriu al adevărului[32]. De aceea, „convertibilitatea discursivă“ este un concept normativ : acordul la care putem ajunge în discurs este un *consens întemeiat*. Acesta este valabil ca şi criteriu al adevărului, dar sensul adevărului nu constă în faptul că se atinge un consens, ci în aceea că, întotdeauna şi pretutindeni, numai dacă intrăm într-un discurs se poate atinge, în anumite condiţii, un consens care se dovedeşte întemeiat ca şi con-

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

sens. Adevăr înseamnă „asertibilitate garantată“ [34]. Dacă numai un consens întemeiat este admis drept criteriu al adevărului, teoria consensuală a adevărului intră într-o contradicție. Condițiile în care un consens poate fi valabil ca și consens real sau rațional, în orice caz ca un consens ce garantează adevărul, nu trebuie să fie făcute din nou dependente de un consens. „Rezultă că un consens, care garantează adevărul enunțurilor ce stau sub semnul întrebării, ar depinde de condiții a căror satisfacere nu trebuie să depindă la rîndul ei de un consens“ [35].

Această rezervă este justă. Dacă sensul adevărului constă în posibilitatea de a aduce în discursuri o hotărîre pozitivă asupra justificării pretenției de validitate problematizată și dacă o hotărîre promovată discursiv poate surveni numai în forma unui consens atins argumentativ, atunci trebuie să se arate în ce constă forța atingătoare de consens a argumentului : ea nu poate consta în simplul fapt că este posibil să fie atins un acord în mod argumentativ, deoarece însuși acest fapt necesită o explicație.

Teoria consensuală a adevărului pretinde să explice coerciția propriu-zis fără coerciție a celui mai bun argument prin proprietățile formale ale discursului și nu prin ceva care sau se află la baza contextului argumentării, cum este consistența logică a propozițiilor, sau intră oarecum din exterior în argumentare, cum este evidența experiențelor. Deznodămîntul unui discurs nu poate fi decis, nici numai prin coerciția logică, nici numai prin cea empirică, ci prin „forța celui mai bun argument“. Această forță o numim *motivație rațională*. Ea trebuie să fie explicată în cadrele unei logici a discursului, pentru care, după părerea mea, există puține lucrări prealabile. Din partea retoricii sînt de remarcat cercetările lui Ch. Perelmann, din partea logicii lucrările lui Y. Bar-Hillel. Mă voi sprijini pe analiza lui St. Toulmin asupra folosirii argumentelor, deoarece Toulmin alege planul de cercetare adecvat unei logici a discursului.

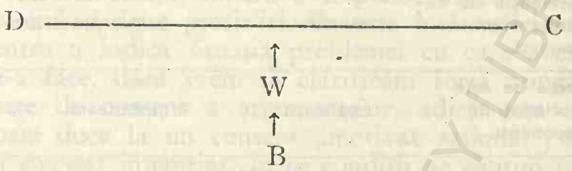
BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Logica discursului se deosebeşte atît de logica propoziţiilor, care indică regulile de construire şi transformare a enunţurilor în cazul unor valori de adevăr constante, cît şi de o logică transcendentală, care cercetează conceptele fundamentale (categoriile) relevante pentru constituirea obiectelor experienţei posibile. Logica discursului este o logică pragmatică. Ea cercetează proprietăţile formale ale contextelor de argumentare.

Aşteptarea că temeinicia unui argument trebuie să se fundeze în necesitatea logică şi/sau evidenţa experienţei apare din premisa eronată că o argumentare rezidă într-un lanţ de propoziţii. Numai în acest caz trecerea de la o propoziţie la alta trebuie să fie justificată sau prin legătura logică (logica propoziţiilor sau logica modală) sau printr-o raportare (realist înţeleasă) la baza experimentală. Această alternativă nu se pune de îndată ce observăm că o argumentare constă într-un lanţ nu de propoziţii, ci de acte de vorbire: între aceste unităţi pragmatice ale vorbirii trecerea nu poate fi întemeiată nici exclusiv logic (căci este vorba nu de enunţuri, ci de exprimări, adică de susţineri şi explicaţii, ordine, respectiv aprecieri şi justificări), nici empiric (căci unităţile pragmatice ale vorbirii au interpretat deja relaţia lor specifică respectivă faţă de realitate, în timp ce propoziţiile abia trebuie să fie puse în relaţie cu realitatea).

În logica discursului intră, în locul modalităţilor logice: imposibil (contradicţie), necesar (imposibilitatea negaţiei), posibil (negaţia imposibilităţii), alte modalităţi, care indică formal adecvarea unui argument pentru întemeierea sau slăbirea unei pretenţii de validitate. Un argument poate fi, datorită temeiurilor analitice, în dezacord („imposibil") sau constrîngător („necesar") pentru întemeierea unei pretenţii de validitate; interesante sînt argumentele care sînt concludente („posibil") pentru atingerea discursivă a unui consens. Numim aceste argumente substanţiale, deoarece ele sînt informative şi valide (respectiv nevalide) nu numai pe temeiul consistenţei (sau inconsistenţei) analitice.

Un argument este întemeierea care trebuie să ne motiveze să recunoaştem pretenţia de validitate a unei susţineri sau a unui ordin, respectiv a unei aprecieri. Toulmin prezintă structura formală a unui argument în următoarea schemă simplificată) :



Susţinerea : „Harry este un supus britanic“ (C= *conclusion* — concluzie) se explică prin indicarea unei cauze : „Harry s-a născut în Bermude“ (D = *data* — date). Această explicaţie este dovedită ca deducţie permisă prin introducerea unei reguli de derivare : „Un om născut în Bermude este, în general, supus britanic“ (W = *warrant* — justificare). Plauzibilitatea acestei premise generale (sau reguli de derivare) se justifică prin referirea „pe baza următoarelor statute şi a altor prevederi legale“ (B = *backing* — temei). Vrem să aplicăm această schemă la discursuri teoretice, în care poate fi convertită prin argumentare pretenţia de validitate a susţinerilor, şi la discursuri practice, în care poate fi convertită prin argumentare pretenţia de validitate a ordinelor şi aprecierilor. În susţineri, existenţa stărilor de lucruri este acceptată sau negată în privinţa pretenţiei de adevăr. Oponentul contestă adevărul sau susţine neadevărul enunţului. În ordine sînt solicitate sau interzise acţiuni prin raportare la pretenţia de justeţe. Oponentul contestă justeţea şi susţine injusteţea acţiunii ordonate. În aprecieri sînt ierarhizate obiecte (evenimente, realizări, reguli etc.) ca bune sau rele prin raportare la pretenţia de adecvare. Oponentul contestă adecvarea şi susţine inadecvarea ierarhizării întreprinse. În primul caz oponentul cere o explicaţie întemeiată, în celelalte două cazuri el solicită o justificare întemeiată. Argumentele solicitate se pot repre-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Schema 3 : Treptele argumentării

	Discurs teoretico-empiric	Discurs practic
C	susţineri	ordine/aprecieri
pretenţia de validitate controversată	adevărul	justeţe/adecvare
ceea ce este solicitat de oponenţi.	explicaţii	justificări
D	cauze (la evenimente) motive (la acţiuni)	temeiuri
W	uniformităţi empirice, ipoteze privind legile etc.	norme sau principii de acţiune sau apreciere
B	observaţii rezultate ale interogării, constatări etc.	indicarea trebuinţelor semnificative (valori) consecinţe, consecinţe secundare etc.

zenta, prin aplicarea simbolurilor introduse de Toulmin, după cum urmează :

Un argument este (în sensul modalităţilor discursive) în dezacord (*imposibil*) dacă W nu poate fi interpretat ca o regulă de derivare care permite trecerea analitică de la D la C. Un argument este constrîngător (*necesar*) dacă D poate rezulta din B. În acest caz avem în faţă un argument analitic şi nu unul substanţial, căci W nu este informativ faţă de B. Exemplul lui Toulmin : C : Ana are păr roşcat ; D : Ana este una din surorile lui Jack ; W : Toate surorile lui Jack au păr roşcat ; B : Fiecare din surorile lui Jack are (au fost verificate individual ca avînd) păr roşcat. Numim concludent un argument numai dacă este *posibil* (în sensul modalităţilor discursive). Acesta este cazul atunci cînd între B şi W nu există vreo relație deductivă și B prezintă în același timp o *motivație* suficientă pentru a considera W ca plauzibil. Numim substanțiale numai argumentele care produc plauzibilitate în cazul discontinuității logice, adică în ciuda saltului de la tipul B la tipul W.

Această schiță sumară a treptelor argumentării necesită desigur precizări. Ea este însă suficientă pentru a indica situația problemei cu care avem de-a face, dacă vrem să clarificăm forța atingătoare de consens a argumentelor, adică ceea ce poate duce la un consens „motivat rațional", la un consens întemeiat. În ce condiții ne simțim îndreptățiți a trece de la B la W ? Două exemple banale :

1. Susținerea care are nevoie de explicație (C).
Apa din această oală fierbe
Explicație (D).
Această apă este încălzită.
Întemeiere printr-o ipoteză cu caracter de lege (W) : (o lege corespunzătoare din termodinamică).
Evidența cazuistică pentru susținerea ipotezei (B) : (un număr de constatări asupra covarianței repetat observate a mărimilor cum sînt volumul, greutatea, temperatura corpurilor).

2. Recomandare care are nevoie de justificare (C) : Tu trebuie să-i restitui lui A pînă la sfîrșitul săptămînii 50 de mărci. Justificare (D) :
A ți-a împrumutat bani pentru patru săptămîni.
Întemeiere printr-o normă de acțiune (W) : (O normă corespunzătoare de exemplu) : Împrumutul trebuie să fie restituit în termenul convenit.
Evidența cazuistică pentru susținerea normei (B) : (Un șir de indicații privind urmările și consecințele aplicării normei pentru satisfacerea trebuințelor acceptate). De exemplu : Împrumuturile fac posibilă o folosire flexibilă a resurselor restrînse.

Mi se pare că forța atingătoare de consens a unui argument stă în relația de reciprocă dependență cu adecvarea limbii folosite în scopul argumentării și a sistemului conceptual corespunzător. Avem un argument satisfăcător numai atunci cînd toate părţile argumentului aparţin aceleiaşi limbi. Căci sistemul limbii stabileşte concepte fundamentale cu care fenomenul (C) care necesită explicaţie, respectiv justificare, va fi descris, astfel că, *pe de o parte*, enunţurile de existenţă singulare care intră în această descriere pot fi deduse din enunţurile care intră în D şi W şi, *pe de altă parte*, B constituie pentru oricine care poate lua parte la un discurs un motiv suficient pentru a accepta pe W. Rolul limbii de întemeiere alese se lasă explicat sub ambele aspecte, al descrierii fenomenului şi al alegerii datelor.

Cu alegerea unui sistem de limbă încadrăm fenomenul care necesită explicaţie, respectiv justificare, într-un domeniu obiectual determinat. Predicatele fundamentale ale sistemului limbii decid asupra felului de cauze, motive şi temeiuri şi asupra claselor de legi sau norme cu ajutorul cărora fenomenul descris poate fi adus în relaţie. Argumentaţia serveşte desfăşurării implicaţiilor care sînt conţinute, datorită sistemului limbii şi al conceptelor, în descrierea fenomenului. Numai ca elemente ale sistemului lor de limbă sînt susţinerile şi recomandările capabile de întemeiere. Întemeierile nu au nimic de-a face cu relaţia dintre propoziţii izolate şi realitate, ci numai cu coerenţa dintre propoziţii în interiorul unui sistem de limbă.

Mai important este, desigur, alt aspect. Sistemul de limbă ales hotărăşte, de asemenea, asupra claselor de experienţe care pot fi admise ca probe într-un context de argumentare dat, adică asupra felului de temei care este admis. Căci datele observaţiei şi interogaţiei, ca şi interpretările de trebuinţe (adică experienţele dobîndite în contactul cu natura externă şi internă), pe care vrem să le introducem în argumentare, sînt desigur experienţe interpretate şi depind prin urmare de cadrele categoriale ale sistemului de limbă ales[37]. Deşi nu există o relaţie deductivă între enunţurile care intră în *warrant* şi *backing*, un argument îşi trage forţa sa atingătoare de consens din justificarea trecerii de la B la W. S-a încercat explicarea acestei justificări cu ajutorul principiului inducției (pentru întemeierea ipotezelor nomologice) și cu ajutorul principiului universalizării [38] (pentru întemeierea normelor de acțiune). Inducția servește ca principiu pentru a justifica trecerea discontinuă de la un număr finit de enunțuri singulare (date) la un enunț universal (ipoteză); universalizarea servește ca principiu pentru a justifica trecerea de la indicii descriptive (asupra urmărilor și consecințelor aplicării normelor pentru împlinirea de trebuințe general acceptate) la normă. Rolul acestor principii de trecere este strîns legat de cel al limbii de întemeiere. Dacă concepem sistemul limbii folosit pentru argumentări, limba de întemeiere, care într-un anumit sens premerge experienței, ca rezultat al proceselor de formare dependente de experiență, se poate explica de ce este posibilă inducția la întemeierea susținerilor și de ce este necesară universalizarea la întemeierea ordinelor, respectiv aprecierilor.

Predicatele fundamentale ale limbilor de întemeiere verificate exprimă schema cognitivă. Propun să concepem această schemă în sensul lui Piaget (și, de asemenea, în sensul unei teorii a cunoașterii materialiste, care înțelege munca socială ca sinteză) [39]. Schemele cognitive sînt produsul unei confruntări active a sistemului personalității și sistemului societății cu natura: ele se constituie în procesele de asimilare și în același timp de acomodare. Stratul fundamental al acestor scheme intră în structura personalității și formează aparatul cognitiv; dar și schemele mai puțin fundamentale și variabile, care apar ca și concepte fundamentale în teorii și alte sisteme de semnificație, joacă un rol constitutiv la edificarea atît a domeniilor obiectuale cît și a structurilor interacțiunii. Pe de o parte, ele însele rezultat al proceselor de formare dependente de experiență, aceste scheme au, pe de altă parte, validitate apriori față de experiențele care prin ele sînt organizate ca experiențe.

Dacă predicatele fundamentale ale limbilor de întemeiere exprimă, în sensul arătat, scheme cognitive, atunci inducția înseamnă ceva destul de banal : repetarea exemplară exact a acelui tip de experiență în care schemele cognitive care intră în predicatele fundamentale ale limbii de întemeiere au fost în prealabil constituite. Noi ne putem asigura inductiv de adevărul unui enunț universal prin evidența cazuistică atunci și numai atunci cînd sistemul de limbă și sistemul de concepte alese preiau rezultatele dezvoltării cognitive ; aceasta garantează ceea ce noi vrem să numim „adecvarea" unei limbi de întemeiere la un domeniu obiectual determinat și devenit relevant într-un fel determinat. În această măsură dezvoltarea cognitivă preia indirect și o garanție pentru validitatea enunțurilor care sînt *posibile* în sistemele de descriere care depind de ea. Inducția pierde, dacă este astfel considerată, caracterul ei enigmatic ; totodată devin sesizabile, de asemenea, granițele capacității de randament ale procedeului inductiv. Datele admise inductiv pentru confirmare sau respingere sînt în mod inevitabil selectate prin sistemul de limbă ales încît „experiența" nu poate prezenta vreo instanță de control pur și simplu independentă. Inducția garantează coerență enunțurilor universale care intervin într-un argument cu alte enunțuri universale care pot fi făcute în interiorul aceluiași sistem de limbă ; acest procedeu confruntă cu realitatea nu propoziții izolate, ci un întreg sistem de limbă. Relația limbii de întemeiere cu realitatea este reglată deja printr-un proces prealabil de învățare și dezvoltare, adică printr-o dezvoltare cognitivă care, deoarece determină predicatele fundamentale ale sistemului de limbă ales, stă la baza oricărei argumentări posibile în *această limbă.* Pe ce, dacă nu pe confruntarea propozițiilor izolate cu experiențele interpretate, se întemeiază însă forța atingătoare de consens a argumentelor ?

Cel mai la îndemînă răspuns îl constituie trimiterea la acea „adecvare" a sistemului limbii la domeniul său obiectual deja considerată. C. F. von Weizsäcker a schițat o teorie cibernetică a adevărului, care încearcă să conceapă „adevărul" ca acea relație sistem-mediu înconjurător care corespunde pe treapta socio-culturală a dezvoltării relației de adaptare a organismelor la mediul lor înconjurător. „Un animal poate să se comporte corect sau fals... Noi spunem cam așa: «Corectitudinea este adaptarea comportamentului la împrejurări»... Comportarea nu este în nici un fel o «oglindire» a împrejurărilor. Adaptarea la împrejurări nu este aidoma potrivirii unei fotografii la obiect, ci asemenea unei chei pentru lacăt“ [40]. În legătură cu acest concept al „adevărului comportamentului“ Weizsäcker introduce un concept al adevărului care se întîlnește cu ideea „adecvării“ schemei cognitive, a lui Piaget: aceasta, de asemenea, „se adaptează“ la o realitate care în procesele formării (Bildungsprozessen) se constituie ca realitate *pentru noi.* Dacă am avea voie să identificăm adecvarea cu adevărul, teoria corespondenței a adevărului s-ar putea, pe această cale, reabilita.

Singură adecvarea schemei cognitive (și a sistemelor de limbă corespunzătoare) la domeniile obiectuale (sau fragmentele de realitate constituite) nu poate fi concepută ca adevăr, dacă nu rupem cu totul „adevărul“ de pretenția de validitate legată de enunțuri, adică dacă nu îl înlocuim cu un alt concept. Nici schemele cognitive, nici conceptele sau predicatele nu pot fi adevărate sau false. Adevărate sau false sînt numai enunțurile pe care noi le constituim prin folosirea acestor concepte și predicate. „Adecvarea“ este o categorie care aparține domeniului cogniției, adică dobîndirii de informații asupra obiectelor experienței; cum s-a arătat, în această sferă a experienței relaționată la acțiune pretențiile de validitate nu sînt deloc tematizate. Acolo unde, dimpotrivă, stările de fapt sînt puse în discuție, ca în discursuri, este vorba de validitatea enunțurilor și nu de încrederea în informații sau de întemeierea actelor cognitive. Confundării analizate mai sus a corelatelor experienței (obiecte în lume) și corelatelor argumentării (fapte) îi corespunde aici confundarea adecvării unui sistem de limbă şi sistem de concepte cu adevărul judecăţilor izolate.

Sistemele de limbă sînt condiţiile posibilităţii enunţurilor (şi enunţurile asupra sistemului de limbă aparţin la rîndul lor, mai departe, unui alt sistem de limbă care stă sub aceleaşi condiţii ca şi limba obiect). De aceste condiţii ţine, de asemenea, în măsura în care noi putem argumenta în astfel de limbi, adecvarea prealabilă a schemei cognitive la domeniul său obiectual ; ceea ce noi exprimăm însă prin folosirea mijloacelor cognitive de limbă (ca întotdeauna adecvate) sînt stări de fapt care sau există sau nu există. Dacă stările de fapt există, aceasta decide asupra adevărului enunţurilor în care ele sînt redate, dar nu asupra adecvării sistemului de limbă din care se împrumută conceptele şi predicatele folosite în aceste enunţuri. Dacă un sistem de limbă nu este adecvat, una dintre condiţiile adevărului enunţurilor, pentru care noi folosim categorii din acea limbă, nu este îndeplinită. Că un sistem de limbă este adecvat putem stabili în fapt indirect, prin raportare la enunţurile adevărate pe care le putem forma în el. Dar adecvarea sistemului de limbă şi a sistemului de concepte ne putem îngădui să o punem nemijlocit în legătură cu adevărul enunţurilor formate în ele numai atunci cînd dezvoltările cognitive ce stau la baza respectivei „adecvări" (după ipoteza noastră) s-ar realiza în forma de procese discursive de învăţare în mod conştient, adică în mediul argumentării. Acesta ar fi cazul abia atunci cînd dezvoltările cognitive nediscursive, ce se desfăşoară sub presiunea acţiunii şi experienţei, ar fi deconectate de mecanismele empirice de conducere şi ar fi legate structural de discursuri. Cred că în fapt trebuie să presupunem mereu ca fiind deja satisfăcută (în sistemul ştiinţei aproximativ satisfăcută) această cerinţă cînd cedăm forţei de convingere a unui argument, adică atunci cînd acesta ne oferă motivare raţională.

Aş recapitula consideraţiile noastre. În interiorul unui sistem de limbă şi al unui sistem conceptual susţinerea sau recomandarea ce necesită explicarea este adusă într-o relaţie deductivă cu cel puţin două propoziţii ; după aceea, acceptabilitatea enunţurilor generale (ipoteze privind legile, normele de acţiune sau apreciere) ce funcţionează ca premise este întemeiată prin evidenţa cazuistică. Forţa atingătoare de consens a argumentului se sprijină pe trecerea justificată prin inducţie sau universalizare de la B la W. Mai întîi am discutat numai cazul confirmării inductive a ipotezelor privind legile şi am formulat presupunerea că inducţia poate fi explicată prin adecvarea limbii de întemeiere la un domeniu obiectual corespunzător. Forţa atingătoare de consens a unui argument se sprijină însă pe o dezvoltare cognitivă ce garantează adecvarea sistemului descrierii, care premerge fiecărei argumentări izolate. Încercarea, uşor de înţeles, de a fonda adevărul nu în structura argumentării înseşi, ci în acea adecvare, eşuează totuşi considerînd împrejurarea că nici predicatele şi conceptele, nici sistemul de limbă şi sistemul conceptual, în care ele intervin, nu pot fi adevărate. Numai enunţurile pot fi adevărate sau false. Prin urmare, adevărul trebuie să fie determinat prin raportare la argumentare. Aceasta poate desigur pretinde forţa atingătoare de consens qua argumentare numai dacă este sigur că ea nu numai că se sprijină pe o relaţie prealabilă, stabilită prin dezvoltarea cognitivă naturală, adică „adecvată", dintre sistemul limbii şi realitate, ci prezintă însuşi mediul în care acea dezvoltare cognitivă poate fi continuată ca proces de învăţare conştient. Dacă o limbă este adecvată unui domeniu obiectual şi dacă fenomenul ce necesită explicaţia trebuie să fie inclus în domeniul obiectual căruia îi este adecvată limba aleasă — această întrebare trebuie ea însăşi să poată fi obiect al argumentării. Este vorba aici de o întrebare ce poate fi tranşată direct numai printr-un du-te-vino între concept şi lucru. Numai unui spirit metafizic, care nu este spirit din spiritul nostru, i-ar fi posibil acest acces direct. Am ajuns la un curs al argumentării care permite în mod fericit o schimbare a planurilor argumentării. De aceea, proprietățile formale ale discursului trebuie să fie astfel constituite încît planul discursului să poată fi schimbat în orice moment și un sistem de limbă și conceptual ales inițial să poată fi, la nevoie, recunoscut ca inadecvat și revăzut : progresul cunoașterii se înfăptuiește în forma unei critici substanțiale a limbii. Un consens atins argumentativ poate fi considerat drept criteriu al adevărului atunci, dar numai atunci, cînd există structural posibilitatea de a pune în cauză, a modifica și a înlocui limba respectivă de întemeiere, în care sînt interpretate experiențele. Experiența reflexivă cu inadecvarea interpretărilor experiențelor noastre trebuie să intre în argumentare. Înainte de a cerceta ce înseamnă această cerință pusă discursurilor teoretice și cum poate fi ea satisfăcută, aș vrea să încerc să clarific rolul universalizării în contextele discursurilor practice[41].

Deoarece în discursuri practice nu recurgem, ca în cazul examinării pretențiilor de adevăr, la experiențe cu o realitate exterioară, obiectivată, și nu putem face deloc la început încercarea de a concepe pretenția de validitate a ordinelor ca o relație între limbă și natura exterioară, o teorie consensuală a justeței nu întîmpină aceleași obiecții ca o teorie consensuală a adevărului. Pare a fi evident că problemele practice, care se pun în privința alegerii normelor, pot fi decise numai printr-un consens al participanților și al tuturor celor potențial implicați. Normele reglementează șansele legitime de satisfacere a trebuințelor ; iar trebuințele interpretate sînt ceva din natura interioară la care orice subiect are un acces privilegiat, în măsura în care el este sincer față de sine. O teorie consensuală a justeței se expune mai curînd îndoielii dacă problemele practice sînt în general capabile de adevăr, dacă justețea ordinelor sau interdicțiilor este în general o pretenție de validitate convertibilă discursiv și nu ceva mai curînd pur subiectiv. Această convingere stă chiar la baza eticilor necognitiviste. În acest context dobîndește acum importanță centrală principiul universalizării, potrivit căruia sînt admise numai norme care pot afla recunoaştere generală în domeniul lor obiectual. Principiul universalizării serveşte astfel pentru a exclude toate normele al căror conţinut şi domeniu obiectual sînt particulare, ca nesusceptibile să întrunească consensul. În măsura în care cu privire la astfel de norme, ce nu sînt capabile de generalizare, poate fi promovat, în circumstanţe determinate, consensul, este vorba de un compromis între interese particulare şi nu de un consens atins argumentativ. Compromisurile sînt produsele acţiunilor şi tratativelor înţelepte şi nu ale discursurilor. Ca şi inducţia, universalizarea joacă rolul unui principiu-punte care trebuie să explice de ce noi putem face plauzibilă, pentru trebuinţe acceptate, o normă de acţiune propusă prin indicarea urmărilor şi consecinţele aplicării normei. Această trecere este lămuritoare dacă evidenţa cazuistică se poate sprijini pe trebuinţe *general* acceptate. În această privinţă, forţa atingătoare de consens a argumentului se întemeiază pe presupunerea că sistemul limbii, în cadrele căruia sînt interpretate atît recomandările ce au nevoie de justificare cît şi normele şi trebuinţele general acceptate, invocate pentru întemeiere, este *adecvat*.

Dimpotrivă, conceptele de bază ale unei limbi etice se lasă concepute ca scheme cognitive care se constituie în cursul istoriei speciei prin evoluţia imaginilor asupra lumii şi a sistemelor morale şi pe planul ontogenezei, prin dezvoltarea conştiinţei morale. Numim adecvată limba etică care permite persoanelor şi grupurilor determinate, în împrejurări date, o interpretare a trebuinţelor particulare cît şi, mai ales, a celor comune şi capabile de un consens ce are atributul veracităţii. Sistemul de limbă ales trebuie să permită tocmai acele interpretări ale trebuinţelor în care participanţii la discurs pot să facă transparentă natura lor proprie şi să recunoască ceea ce vor ei în realitate. Desigur că justeţea ordinelor poate fi tot atît de puţin redusă, ca şi adevărul enunţurilor, la adecvarea conceptelor. De aceea, argumentarea poate şi aici revendica forţă ce duce la consens numai dacă este stabilit că participanţii pot pune în cauză şi revizui limba de întemeiere în care ei interpretează trebuinţele lor. Deja pe baza proprietăţilor sale formale discursul practic trebuie să ofere garanţia că participanţii pot schimba oricînd planul discursului şi pot să se convingă de inadecvarea interpretărilor consacrate ale trebuinţelor : ei trebuie să poată dezvolta acel sistem de limbă care le permite să spună ce vor, în împrejurările date şi referitor la împrejurările realizabile, şi ce trebuie să vrea, pe baza unui consens universal.

V. Situaţia de vorbire ideală

Dacă structura argumentării pe care am prezentat-o (plecînd de la Toulmin) este suficientă pentru a ajunge la o decizie motivată raţional asupra pretenţiilor de validitate teoretice şi practice, atunci discursul trebuie să aibă o formă care permite mai întîi revizia sistemelor de limbă alese. Numai apoi poate intra experienţa reflexivă asupra inadecvării sistemelor de limbă în argumentarea însăşi. Ce înseamnă această cerinţă în privinţa proprietăţilor formale ale discursurilor ? Vreau să tratez această problemă mai întîi în cazul discursului teoretic, apoi al celui practic.

Forma discursului teoretic trebuie să facă posibilă o radicalizare treptată, adică o autoreflecţie a subiectului cunoscător. Primul pas este trecerea de la susţineri problematizate, care prezintă înseşi acţiuni, la susţineri a căror pretenţie de validitate controversată este făcută obiect al unui discurs (intrarea în discurs). Al doilea pas constă în explicarea teoretică a susţinerii problematizate, adică în indicarea (cel puţin) a unui argument înăuntrul sistemului de limbă ales (discurs teoretic)[42]. Al treilea pas este trecerea la o modificare a sistemului de limbă ales sau la o comparare a adecvării sistemelor de limbă alternative (discurs metateoretic). Ultimul pas şi o nouă radicalizare constă în trecerea la o reflecţie asupra schimbărilor sistematice ale limbilor de întemeiere. Reconstrucția progresului cunoașterii, care se înfăptuiește în forma unei critici substanțiale a limbii, chiar în cea a unei depășiri succesive a sistemelor de limbă și conceptuale inadecvate, duce la un concept normativ al cunoașterii în general (critica cunoașterii)[43]. Este demn de interes să observăm că acest ultim pas trece dincolo de granițele discursului teoretic. El duce pe un plan al discursului pe care, cu ajutorul mișcării propriu-zis circulare, asigurăm reconstrucții raționale a ceea ce *trebuie* să fie cunoașterea : cum trebuie să fie alcătuite prestațiile cognitive care pot să ridice pretenția la titlul de cunoaștere ? În reconstrucția progresului cunoașterii, normele teoretice fundamentale își expun nucleul lor practic : cunoașterea se măsoară în aceeași proporție în raport cu lucrul ca și în raport cu interesul pe care trebuie să-l satisfacă conceptul lucrului.

În mod analog, forma discursului practic trebuie de asemenea să facă posibilă radicalizarea treptată, adică autoreflecția subiectului ce acționează. Primul pas este trecerea de la ordine/interdicții problematizate, care reprezintă ele însele acțiuni, la recomandări sau avertizări, a căror pretenție de validitate controversată este făcută obiect al unui discurs (intrarea în discurs). Al doilea pas constă în justificarea teoretică a ordinelor/interdicțiilor problematizate, adică în indicarea (cel puțin) a unui argument înăuntrul unui sistem de limbă ales (discurs practic). Al treilea pas este trecerea la o modificare a sistemului de limbă ales inițial sau la o comparare a adecvării sistemelor de limbă alternative (discurs metaetic sau metapolitic)[44]. Ultimul pas și o nouă radicalizare constă în trecerea la o reflecție asupra dependenței structurii trebuințelor noastre de starea cunoașterii și puterii noastre : noi ne punem de acord asupra interpretării trebuințelor noastre în lumina informațiilor existente asupra spațiului de joc al realizabilului și tangibilului. Ce clase de informații vrem să ne procurăm cu prioritate în viitor este iarăși o problemă practică. Spre exemplu : prioritățile impulsionării științei (formarea politic-cognitivă a voinței). Pe acest plan al discursului se pune întrebarea : ce trebuie să vrem să cunoaștem ?

Cu aceasta discursul practic este extins la o dezvoltare cognitivă la rîndul ei legată de argumentare. În același timp, acest ultim pas trece granițele discursurilor practice deoarece problema practică care cunoaștere *trebuie să o vrem*, după ce știm ce trebuie să fie valabil în calitate de cunoaștere, depinde evident de problema teoretică care cunoaștere *o putem voi*.

Schema 4 : Planurile discursului

Trepte ale radicalizării	Discurs teoretic	Discurs practic
acțiuni	susțineri	ordine/interdicții
întemeieri	explicații teoretice	justificări teoretice
critică substanțială a limbii	metateoretice	metaetice/metapolitice
	schimbări ale sistemului limbii și conceptelor	
autoreflecție	critica cunoașterii	formarea voinței politice-cognitive

Schema oferă o privire cuprinzătoare asupra treptelor radicalizării pe care trebuie să le asumăm în prealabil în discurs, dacă o explicație teoretică sau o justificare teoretică trebuie să motiveze rațional acceptarea unei pretenții de validitate controversată. Căci forța atingătoare de consens a argumentului se sprijină pe faptul că putem realiza o trecere încoace și încolo, între diferitele planuri ale discursului, de atîtea ori pînă cînd se înfăptuiește un consens. Un consens atins argumentativ este un criteriu suficient pentru convertirea pretențiilor de adevăr discursive atunci și numai atunci cînd este asigurată, pe baza proprietăților formale ale discursului, trecerea liberă între planurile discursului. Care sînt, însă, proprietățile formale care satisfac aceste condiţii ? Teza mea este : proprietăţile unei situaţii de vorbire ideale.

Numesc ideală o situaţie de vorbire în care comunicările nu sînt împiedicate nici prin influenţele contingente exterioare, nici prin coerciţiile ce rezultă din structura comunicării însăşi. Situaţia de vorbire ideală exclude contorsionarea sistematică a comunicării. Şi, într-adevăr, structura comunicării nu produce vreo coerciţie numai atunci cînd pentru toţi participanţii la discurs este dată o împărţire simetrică a şanselor de a alege şi exercita acte de vorbire. Din această cerinţă de simetrie se pot deduce pentru diferitele clase de acte de vorbire cerinţe speciale în ceea ce priveşte împărţirea egală a şanselor de a alege şi exercita acte de vorbire.

Situaţiile de vorbire ideală trebuie să îndeplinească mai întîi două condiţii banale :

1. Toţi participanţii potenţiali la un discurs trebuie să aibă aceeaşi şansă de a folosi acte de vorbire comunicative ; astfel încît ei pot oricînd să înceapă discursuri şi să le perpetueze prin vorbire şi ripostă, întrebare şi răspuns.

2. Toţi participanţii la discurs trebuie să aibă aceeaşi şansă de a formula interpretări, susţineri, recomandări, explicaţii şi justificări şi de a problematiza pretenţia de validitate a acestora, de a o întemeia sau respinge ; astfel, nici o opinie nu rămîne sustrasă durabil tematizării şi criticii.

Nu sînt însă banale alte două condiţii ce trebuie să fie îndeplinite în situaţia de vorbire ideală, pentru ca să existe garanţia că participanţii la discurs pot efectiv să susţină un discurs şi nu se amăgesc doar că poartă un discurs, în timp ce în fapt ei comunică sub coerciţia acţiunii. În mod surprinzător, situaţia de vorbire ideală cere determinaţii care se raportează numai mijlocit la discurs şi se raportează nemijlocit la organizarea contextelor acţiunii. Eliberarea discursului de coerciţiile acţiunii este posibilă numai în contextul acţiunii comunicative pure.

3. În discurs sînt admişi doar vorbitori care, în calitate de subiecţi ce acţionează, au aceleaşi

şanse de a folosi acte de vorbire reprezentative, adică de a exprima atitudinile, sentimentele şi intenţiile lor. Căci numai concordanţa reciprocă a spaţiilor de joc ale exprimărilor individuale şi complementar pendulare a apropierii şi distanţei în contextele acţiunii oferă garanţia că cei ce acţionează sînt sinceri faţă de ei înşişi şi ca participanţi la discurs şi fac transparentă natura lor interioară.

4. În discurs sînt admişi doar vorbitori care, în calitatea de subiecţi ce acţionează, au aceeaşi şansă de a folosi acte de vorbire regulative, adică de a dispune şi de a se opune, de a permite şi de a interzice, de a promite şi de a retrage promisiuni, de a da socoteală şi de a cere socoteală etc. Căci numai deplina reciprocitate a aşteptărilor de comportare, care exclud privilegierile în sensul normelor de acţiune şi de apreciere ce îndatorează unilateral, oferă garanţia că împărţirea formal egală a şanselor de a deschide o discuţie şi de a continua poate fi şi în fapt folosită pentru a suspenda coerciţiile realităţii şi pentru a trece în domeniul de comunicare emancipat de experienţă şi dezlegat de acţiune al discursului.

Condiţiile numite la 1—4 formulează premisele situaţiei de vorbire ideale care trebuie îndeplinite pentru ca discursul în general să se poată produce. Postulatul egalităţii vorbirii, menţionat în condiţia a doua, descrie proprietatea formală pe care orice discurs trebuie să o deţină pentru ca în el să se poată desfăşura forţa motivării raţionale. Postulatul veracităţii, menţionat în condiţia a treia, descrie proprietatea formală a acţiunii comunicative pure care trebuie să fie reclamată participanţilor la discursul practic pentru ca aceştia să poată desfăşura forţa motivării raţionale (Deoarece pe planul pe care discursul teoretic poate fi radicalizat către o critică a cunoaşterii nu se poate menţine riguros distincţia dintre discursul teoretic şi cel practic, postulatul veracităţii trebuie să fie mijlocit valabil pentru *orice* discurs).

Structura comunicării ce distinge situaţia de vorbire ideală exclude contorsionarea sistematică a comunicării şi garantează mai ales trecerea liberă între acţiune şi discurs şi, înăuntrul discursului, între diferitele planuri ale discursului. De aceea, fiecare consens care a fost produs argumentativ în condiţiile unei situaţii de vorbire ideale poate fi privit drept criteriu pentru convertirea fiecărei pretenţii de validitate tematizate. Un consens raţional poate fi deosebit de unul înşelător, în ultimă analiză, numai prin raportare la o situaţie de vorbire ideală. Ce status poate totuşi să aibă o raportare — mereu inevitabilă — la o situaţie de vorbire ideală ? Mai întîi, se poate pune la îndoială că o situaţie de vorbire ideală se poate în general realiza şi că prezintă altceva decît o simplă construcţie. Orice vorbire empirică este supusă fundamental restricţiilor, prin limitările spaţio-temporale ale evenimentului de comunicare ca şi prin limitele încărcării psihice a participanţilor la discurs, care exclud o îndeplinire completă a condiţiilor ideale. O realizare suficientă a cerinţelor pe care noi trebuie să le impunem discursului nu aş considera-o totuşi drept apriori imposibilă pentru că limitările menţionate pot fi totuşi sau compensate sau neutralizate în consecinţele lor asupra ţelului declarat al unei împărţiri egale a şanselor de a folosi acte de vorbire, prin măsuri instituţionale. Mai greu cîntăreşte o altă rezervă cu privire la dacă şi cum poate fi în general stabilit empiric cînd sînt îndeplinite condiţiile unei situaţii de vorbire ideale. Foarte des condiţiile vorbirii empirice nu sînt identice cu cele ale unei situaţii de vorbire ideale, nici atunci cînd urmăm intenţia declarată de a purta un discurs. Retrospectiv putem destul de des stabili cînd am ratat situaţii de vorbire ideale. În orice caz, lipseşte un criteriu extern pentru a aprecia, încît nu putem niciodată să fim siguri, în situaţii date, dacă purtăm un discurs sau dacă nu cumva acţionăm mai curînd sub coerciţii de acţiuni şi purtăm discursuri aparente. Din această împrejurare rezultă un răspuns interesant la întrebarea noastră inițială.

Dacă situația este de așa natură că nu putem deosebi un consens rațional, adică atins argumentativ și care garantează în același timp adevărul, de un consens pur constrîns sau înșelător, decît prin raportare la o situație de vorbire ideală ; dacă putem pleca, în continuare, de la faptul că în fiecare moment avem totuși efectiv încredere și, de asemenea, trebuie să avem încredere în posibilitatea de a deosebi un consens rațional de unul fals, pentru că altfel am abandona caracterul rațional al vorbirii ; și dacă, cu toate acestea, nu se poate stabili univoc, în fiecare caz empiric, dacă o situație de vorbire ideală este dată sau nu — atunci rămîne următoarea explicație : situația de vorbire ideală nu este nici un fenomen empiric, nici o pură construcție, ci o presupunere asumată reciproc în mod inevitabil în discursuri. Această presupunere poate și trebuie să fie contrafactuală ; dar și atunci cînd este făcută contrafactual ea este o ficțiune eficace operativ în evenimentul de comunicare. De aceea aș prefera să vorbesc de o anticipare, de un recurs prealabil la o situație de vorbire ideală. Numai acest recurs prealabil este garanția că nu putem îngădui să legăm de un consens atins în fapt pretenția unui consens rațional ; în același timp, el este un criteriu critic în raport cu care fiecare consens atins în fapt poate fi pus sub semnul întrebării și examinat dacă este un indicator suficient pentru un consens întemeiat[45].

Ține de structura vorbirii posibile faptul că procedăm în cursul realizării actelor de vorbire în mod contrafactual în așa fel ca și cum situația de vorbire ideală ar fi nu pur fictivă, ci reală — tocmai aceasta noi o numim presupunere. Cu aceasta, fundamentul normativ al înțelegerii prin limbă este deopotrivă anticipat, dar ca bază anticipată și eficace. Anticiparea formală a vorbirii idealizate (ca o formă de viață realizabilă în viitor ?) garantează „ultimul" acord contrafactual care susține și care în nici un caz nu este mai întîi instituit, acord care trebuie să lege vorbitorii/ascultătorii potenţiali în prealabil şi asupra căruia nu este necesar să se pretindă o înţelegere, dacă trebuie să se recunoască argumentelor în general forţa atingătoare de consens. În această măsură conceptul situaţiei de vorbire ideale nu este numai un principiu regulativ în sensul lui Kant ; căci noi trebuie să asumăm faptic această presupunere deja cu primul act al înţelegerii prin limbă. Pe de altă parte, conceptul situaţiei de vorbire ideale nu este nici concept existent, în sensul lui Hegel ; căci nici o societate istorică nu se identifică cu forma de viaţă pe care o putem caracteriza în esenţă prin raportare la situaţia de vorbire ideală[46]. Situaţia de vorbire ideală ar fi de asemănat mai curînd cu o aparenţă transcendentală, dacă această aparenţă nu ar fi în acelaşi timp condiţie constitutivă a vorbirii posibile, în loc să se datoreze unei transpuneri inadmisibile (ca la folosirea independent de experienţă a categoriilor). Recursul prealabil la situaţia de vorbire ideală are pentru fiecare comunicare posibilă însemnătatea unei aparenţe constitutive care este în acelaşi timp anticiparea unei forme de viaţă. Apriori nu putem desigur şti dacă acea anticipare este numai iluzie provenită ca întotdeauna din supoziţii inevitabile sau dacă condiţiile empirice pentru realizarea fie şi aproximativ a formei de viaţă presupuse pot fi practic constituite. Normele fundamentale ale vorbirii raţionale, cuprinse în pragmatica universală, conţin din acest punct de vedere o ipoteză practică.

Împrejurarea că nu putem avea niciodată o certitudine definitivă asupra faptului dacă ne înşelăm pe noi înşine cînd credem că intrăm în discurs lasă să apară ca necesar cel puţin un fir călăuzitor prin folosirea căruia putem depăşi metodic limitele comunicării sistematic contorsionate, în cazul că ele există. În măsura în care vrem să îndreptăm contra unor asemenea piedici ale discursului forţa discursului însuşi, putem alege o formă de comunicare care are o structură proprie şi produce ceva unic în felul său. Ea se poate elucida folosind modelul convorbirii analitice dintre medic și pacient. Căci convorbirea analitică pretinde să satisfacă o formă de comunicare ce permite *să se convertească discursiv simultan cu o pretenție de adevăr, o pretenție de veracitate*.

Convorbirea analitică produce mai puțin și mai mult decît discursul obișnuit. Mai puțin produce discursul „terapeutic" — cum vrem acum să-l numim — în măsura în care pacientul nu adoptă în nici un caz, față de medic, de la început o poziție simetrică: pacientul nu îndeplinește întocmai condițiile unui participant la discurs. Un „discurs" terapeutic izbutit are abia ca rezultat ceea ce pentru discursul obișnuit trebuie să fie solicitat de la început. Egalitatea efectivă a șanselor la preluarea de roluri în dialog, în general alegerea și exercitarea de acte de vorbire, trebuie să fie abia instituită între partenerii de vorbire inegal înzestrați. Pe de altă parte, discursul terapeutic produce mai mult decît discursul obișnuit. Deoarece el rămîne limitat într-un mod demn de remarcat la sistemul acțiune-experiență, adică nu este discurs despovărat de acțiune și eliberat de experiență, care tematizează exclusiv probleme de validitate și trebuie să-și aducă orice conținut sau informații de afară, rezultă autoreflecția ce izbutește o examinare ce satisface nu numai condiția convertirii discursive a unei pretenții de adevăr (respectiv de justețe), ci, suplimentar, condiția convertirii (în mod normal cu totul de neatins discursiv) a unei pretenții de veracitate. În măsura în care pacientul admite interpretările propuse și „aprofundate" de către medic și le aprobă drept potrivite, el străpunge în același timp o autoînșelare. Interpretarea adevărată face posibilă în același timp veracitatea subiectului în exprimările cu care pînă aici se înșelase pe sine, poate și pe alții, dar cel puțin pe sine. Pretențiile de veracitate se lasă de regulă examinate numai în contextele acțiunii. Acea formă a comunicării în care pot fi depășite înseși contorsionările structurii comunicării este singura în care poate fi examinată în mod „discursiv“ (şi respinsă nedreptăţit), împreună cu o pretenţie de adevăr, în acelaşi timp o pretenţie de veracitate [47].

Note

1. Aceasta nu este desigur o caracterizare suficientă a teoriei semantice a adevărului. Vezi A. Tarski, *The Semantic Conception of Truth*, în: H. Feigl şi W. Sellars (ed.), *Readings in Philosophical Analysis*, New York 1949. Pentru luarea de poziţie critică vezi recenzia lui E. Tugenhat, în: *Philosophische Rundschau* 8, H. 2/3, p. 131—159. Interpretarea cea mai subtilă, după cunoştinţa mea, o dă W. Sellars, *Truth and Correspondence*, în: *Science, Perception and Reality*, London 1963, p. 197—224. Şi pe el îl priveşte totuşi contraargumentul conform căruia prin acordul logic al sensului unei propoziţii metalingvistice cu cel al uneia lingvistice despre obiect nu se dă seama de semnificaţia pragmatică a „redării exacte“ a stărilor de fapt în enunţuri. Vezi pentru aceasta C. F. v. Weizsäcker, *Die Einheit der Natur*. München 1971, p. 336 şi urm. Cel mai recent, E. Scheibe, *Wissenschaft und Wahrheit*, în: *Zschrft. Gymnasium* 80 Jg. 1973, H. 12/p. 56 şi urm., despre Tarski la p. 70—72.
2. P. F. Strawson, *Truth*, în: *Analysis*, vol. IX (1949), nr. 6.
3. J. L. Austin, *Truth*, în: *Philosophical Papers*, Oxford 1961, p. 117—133.
4. P. E. Strawson, *Truth.*, în: G. Pitcher (ed.), *Truth.*, *Englewood Cliffs*, p. 32—53.
5. Ibidem, p. 33.
6. J. R. Searle, *Austin on Locutionary and Illocutionary Acts*, în: *The Philosophical Review*, vol. LXXVII (1968), nr. 4; de acelaşi, *Speech Acts*, Cambridge 1969.
7. F. P. Ramsey; *Facts and Propositions*, în: *The Foundations of Mathematics*, London and New York 1931. Fragment tipărit în: Pitcher, *op. cit.* (s.o. Anm. 4), p. 16 şi urm. Vezi şi G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, în: *Kleine Schriften*, Göttingen.
8. Acest lucru explică şi diferenţa dintre adevăr/falsitate şi afirmaţie/negaţie. Folosesc într-un enunţ negaţia pentru a exprima că un predicat determinat nu revine unui obiect. Negaţia determină o stare de fapt, nu enunţul cu care neg o stare de fapt. Acest enunţ poate fi la rîndul său neadevărat. Neadevărul unui enunţ nu este negarea unui enunţ; poate fi negat nu un enunţ, ci valoarea lui de adevăr. Cînd însă neg valoarea de adevăr a unui enunţ instituí o susţinere

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

discursivă: susţin că enunţul „p" este fals. De aceasta trebuie să distingem din nou negaţia, care se raportează la înfăptuirea actului de vorbire însuşi: „nu susţin că p" evident nu este echivalent cu „susţin că p este neadevărat".

9. În: G. Pitcher, *op. cit.* (vezi nota 4), p. 35—43; vezi şi P. F. Strawson, *Individuals*, London 1959, cap. 6.

10. Pot exista diferite descrieri coextensive ale aceluiaşi eveniment, care nu sînt sinonime, de exemplu „moartea lui Cezar" şi „omorîrea lui Cezar"; dar faptul că Cezar a fost omorît îl putem reda numai prin acelaşi enunţ; enunţuri coextensive, care nu sînt sinonime, nu pot exprima aceleaşi fapte. Vezi pentru aceasta P. Gochet, *Esquisse d'un théorie nominaliste de la proposition*, Paris 1972, p. 92 şi urm.

11. Pitcher, *op. cit.* (vezi nota 4), p. 38.

12. Ibidem, p. 37.

13. Vezi introducerea lui K. O. Apel la ediţia îngrijită de el: Ch. S. Peirce, *Schriften*, Bd. I, Frankfurt am Main 1968.

14. Gîndirea ipotetică o putem astfel concepe ca „discurs interior".

15. Consider teoria consensuală a adevărului în corelaţie cu bazele normative ale unei teorii a societăţii şi cu problemele fundamentării eticii în general. În această dimensiune apar relaţii cu efortul filozofic al lui Walter Schultz în lucrarea *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972. Vezi şi lucrări anterioare: *Neue Wege und Ziele in der Philosophie*, în: *Universitas* 17 (1962), H. 10; *Wandlungen des Wirklichkeitsbegriffs*, în: *Universitas* 20 (1965), H. 6.

16. Cine depune mărturie vrea indirect să mijlocească certitudinea credinţei. În acest sens Kierkegaard a socotit, în mod exemplar, că certitudinea credinţei se întemeiază în mărturia contemporanilor lui Christos.

17. Adaos în timpul corecturii: în orice caz „certitudinea intuitivă" se lasă coordonată cu pretenţia la „obiectivitatea experienţei"; aceasta însă nu trebuie confundată cu „adevărul judecăţilor", adică cu o pretenţie de validitate discursivă. Vezi fragmentul IV, 2.

17a. Vezi capitolul despre capacitatea problemelor practice de a fi adevărate, în: J. Habermas: *Probleme de legitimare în capitalismul tîrziu*, în volumul de faţă.

18. Logica discursului practic este indispensabilă pentru fondarea unei etici universaliste a limbii, deoarece aceasta distinge normele de bază ale vorbirii raţionale drept condiţii universal pragmatice ale posibilităţii justificării normelor (de acţiune şi de apreciere) în general. Cu aceasta nu vreau să susţin că o asemenea logică a dis-

cursului este și suficientă pentru acea sarcină. W. Schulz a introdus pe drept ca „instanțe ale eticii“ nu numai rațiunea, ci și compătimirea (W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, p. 748 și urm.). Universalitatea compătimirii poate fi justificată ca o maximă etică fundamentată dacă înțelegem compătimirea ca reacție la încălcarea acelor structuri generale ale intersubiectivității în care se stabilizează identitatea ce necesită ocrotirea eului. Compătimirea, înțeleasă ca și categorie etică și nu psihologică, este declanșată prin lezările integrității eului, adică ale unei structuri simbolice cum este demnitatea umană, și abia mijlocit prin lezările integrității corpului. În acest sens, compătimirea corespunde exact conceptului de rău moral explicitat de Schulz: „Este unul din cele mai adînci demersuri ale lui Fichte cînd el explică faptul că, abstract teoretic privind lucrurile, altul poate fi negat de mine ca un eu conștient de sine în același fel ca și lumea obiectelor și că numai aspectul moral mă împiedică să fac această negare, întrucît îmi pretinde să mă definesc în raport cu el și să îl *recunosc.* Aici se vădește foarte clar structura dialectică a eului. Eul, ca și conștiință de sine, își oferă posibilitatea de a nega pe altul și de aceea eul poate fi el însuși numai cînd conștiința morală respinge această posibilitate. Orice etică se sprijină pe autodisciplină, ceea ce înseamnă, pe opoziția contra egoismului în mine însumi... În privința acestei forme a răului ca negație pură și fără sens, enunțul conform căruia alcătuirea eului deschide posibilitatea rupturii în relația cu altul, trebuie să cîștige esențial în acuitate și aceasta printr-o analiză diferențiată a eului. Numai pentru că și în măsura în care eul se pervertește în *sine însuși* relația cu altul se poate converti în formele tocmai considerate ale schingiuirii, înjosirii și umilirii. Kant a văzut — cel puțin în mare — această corelație dialectică. În scrierea sa despre religie se explică, în fragmentul celebru despre răul radical, că răul nu ar proveni nici din instincte și sensibilitate, nici dintr-o rațiune malițioasă, ci din faptul că omul inversează ordinea în sine însuși: el pune motivul iubirii de sine deasupra legii morale și face din ea condiție a acestuia. Numai această perversiune în mine însumi produce «această absurditate a inimii», adică răul, care se îndrepată apoi contra altuia“ (op. cit., p. 725). Baza acestei interpretări a răului (dezvoltată mai departe în filozofia tîrzie a lui Schelling) este interpretarea frumoasă și originală a scrierii lui Fichte asupra „destinației omului“ care, dacă văd exact, deține o importanță sistematică centrală pentru cursul argumentării lui Schulz *(op. cit.*, p. 328 și urm.).

19. Asupra teoriei actelor de vorbire vezi J. Habermas u. Niklas Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder*

Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung? Frankfurt a.M. 1971, p. 111 şi urm.

20. De aceea treptele postconvenţionale ale conştiinţei morale (Piaget, Kohlberg) presupun capacitatea de a lua parte la discursurile practice.

21. Un nou exemplu dă Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart 1956. Introducere.

22. Un exemplu cunoscut este R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford 1952, în germană Frankfurt a. M. 1970.

23. Pentru cele ce urmează vezi şi postfaţa la ediţia de buzunar a lucrării *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1973. Mai ales p. 381—401.

24. Vezi K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*. 2 Bde., Frankfurt a. M. 1973.

25. G. Pitcher în introducerea la culegerea editată de el: *Truth*, a. o. notele 4 şi 9.

26. În acest sens P. Gochet, *op. cit.*, p. 98: „Acest studiu ne-a confirmat într-adevăr că faptul, contrar evenimentului, nu poate fi atins decît prin intermediul limbajului şi că el este logic inseparabil de propoziţia care îl formulează".

27. Vezi E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967.

28. Vezi confruntarea mea cu Luhmann, în: J. Habermas u. N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, p. 221 şi urm.

29. K. Lorenz, *Der dialogische Wahrheitsbegriff*, în: *Neue Hefte für Philosophie*, 1972, H. 2/3, p. 111—123.

30. Lorenz vede el însuşi deosebirea dintre înţelegerea sensului cuvintelor şi recunoaşterea pretenţiei de adevăr a enunţurilor. El consideră evident că temeinicia argumentelor poate fi examinată exact la fel cu semnificaţia cuvintelor, prin regres la procedeele de argumentare introduse în situaţiile de predare şi de învăţare stilizate. Dacă văd bine, cu aceasta Lorenz deplasează greutatea dovezii din teoria predicaţiei în teoria jocurilor de dialog sau în cea a întemeierii strategice a enunţurilor, pe care a dezvoltat-o P. Lorenzen. Această teorie dă într-adevăr o elegantă întemeiere a particulei logice, dar, dacă observ exact, nu contribuie cu ceva esenţial la întemeierea unei logici a discursului solicitată de teoria consensuală a adevărului.

31. R. M. Martin, *Truth and Its Illicit Surrogates*, în: *Neue Hefte für Philosophie*, 1972, H. 2/3, p. 101.

32. Vezi diferenţierile pe care le formulează faţă de criteriul adevărului propus aici T. A. McCarthy: *A*

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Theory of Communicative Competence, în : *Phil. Soc. Sc.* 3 (1973), p. 135—156.

33. Probabil că ar trebui să vorbesc nu de o teorie consensuală a adevărului ci de o teorie discursivă a adevărului pentru a preveni neînţelegerile. Vezi A. Bekermann, *Die realistischen Voraussetzungen der Konsensustheorie von J. Habermas,* în : *Z. f. allg. W. Theorie* III. H. 1. 1972, p. 63—80.

34. O formulare a lui R. M. Martin (vezi nota 31) ce se sprijină pe Dewey.

35. K. Lorenz, *op. cit.,* p. 115.

36. St. Toulmin, *The Uses of Argument,* Cambridge 1964.

37. În discursurile ştiinţifice sînt în general dorite numai date „măsurate", iar „măsurarea" înseamnă transformarea sistematică a experienţelor legate de acţiune în date utilizabile discursiv. Vezi pentru aceasta V. Cicourel : *Messung und Methode in den Sozialwissenschaften,* Frankfurt a. M. 1969.

38. Vezi M. G. Singer, *Generalization in Ethics.* Londra 1963.

39. H. G. Furth, *Piaget and Knoweldge.* Englewood Cliffe 1969.

40. C. F. v. Weizsäker : *Die Einheit der Natur.* München 1971, p. 338 şi urm.

41. Vezi capitolul despre capacitatea problemelor practice de a fi adevărate, în : *Probleme de legitimare în capitalismul tîrziu,* în volumul de faţă.

42. Folosesc aici expresia „explicaţie teoretică" extensiv ; ea trebuie să cuprindă atît explicaţia fenomenelor cu ajutorul regularităţilor observate, al ipotezelor singulare sau al teoriilor închise, cît şi explicaţia propoziţiilor teoretice şi teoriilor cu ajutorul altor teorii, atîta timp cît este vorba de argumente în interiorul unui sistem dat de limbă.

43. Legătura sistematică dintre teoria ştiinţelor şi istoria teoretică a ştiinţei reiese tot mai clar în discuţiile dintre Kuhn şi Popper şi alţi participanţi, cum sînt, înainte de toate, Lakatos şi Toulmin. Vezi pentru acestea şi interesantele observaţii ale lui R. Bubner, *Dialektische Elemente einer Forschungslogik,* în : *Dialektik und Wissenschaft,* Frankfurt a. M. 1972, p. 129 şi urm.

44. Vezi O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis,* Frankfurt a. M. 1971.

45. W. Schulz se alătură *(Philosophie in der veränderten Welt,* p. 173 şi urm.) rezervelor faţă de „irealitatea înfricoşătoare" a premiselor situaţiei de vorbire ideale

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

(sau ale acţiunii comunicative pure). Dacă acest argument este gîndit principial, el exprimă îndoiala că eu pot de asemenea suporta greutatea dovezii pentru caracterul cvasitranscendental pe care l-am atribuit sistemului de reguli ale pragmaticii universale. Pentru a arăta că atunci cînd intrăm într-un discurs asumăm acele presupoziţii, simultan inevitabile şi generale, care trebuie să formeze situaţii de vorbire ideale, aleg în studiul de faţă calea apărării unei teorii consensuale a adevărului. În rest, rezultă certe paralele între situaţii de vorbire ideale şi structura „poziţiei originale" pe care John Rawls (*A Theory of Justice*, Oxford 1972, p. 118 şi urm.) o asumă pentru întemeierea sa teoretic-contractualistă a eticii. Dacă obiecţia lui Schulz este gîndită însă pragmatic, nu văd din partea mea vreun motiv de dispută: instituţionalizarea discursurilor aparţine evident celor mai dificile şi mai periclitate inovaţii ale istoriei umanităţii. Vezi introducerea mea la noua ediţie a lucrării *Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M. 1971, p. 31 şi urm. şi replica mea la R. Spaemann, acum în culegerea de studii *Kultur and Kritik*, Frankfurt a. M. 1973, p. 378 şi urm.

46. Anume, o formă comunicativă de viaţă, care este caracterizată prin aceea că validitatea tuturor normelor de acţiune bogate în urmări politice poate fi făcută dependentă de procesele de formare discursivă a voinţei.

47. Vezi *Erkenntnis und Interesse*, cap. 10 şi 11, şi introducerea la noua ediţie a lucrării *Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M. 1971.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ASUPRA RECONSTRUCȚIEI MATERIALISMULUI ISTORIC *

Textul ce urmează a servit ca introducere la o dezbatere care a avut loc în timpul congresului Hegel, organizat de Societatea internațională Hegel, în mai 1975, la Stuttgart.

Marx s-a exprimat numai de două ori coerent și sistematic asupra concepției materialiste a istoriei[1]. În rest, el a aplicat cadrele teoretice ale acesteia asumînd rolul unui istoric, pentru a interpreta anumite situații sau dezvoltări, rămînînd neîntrecut în *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*. Engels a caracterizat materialismul istoric drept călăuză și metodă[2]. Această situație poate crea impresia că Marx și Engels ar fi legat de această învățătură numai pretenția unei euristici care ajută la structurarea în intenție sistematică a unei prezentări, ca și mai înainte, narativă a istoriei. Eu nu-l voi trata ca euristică, ci ca teorie și, mai precis, ca teorie a evoluției sociale, care, pe baza status-ului ei reflexiv, este informativă și pentru scopurile acțiunii politice și care, în anumite împrejurări, poate fi legată de o teorie și o strategie revoluționare. Teoria dezvoltării capitaliste, pe care a elaborat-o Marx în *Bazele criticii economiei politice* și în *Capitalul*, se inserează în materialismul istoric ca o teorie particulară.

În 1938 Stalin a codificat materialismul istoric într-un mod care a fost plin de urmări[3]. Cerce-

---

* Din volumul *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1976.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

tările materialist-istorice care au fost întreprinse de atunci încoace rămîn în continuare prizoniere cadrelor teoretice ale acestui mod[4]. Formularea materialismului istoric statuată odată cu Stalin necesită o reconstrucție. Aceasta trebuie să servească prelucrării critice a concepțiilor concurente (înainte de toate, a neoevoluționismului din științele sociale și a structuralismului). Firește, pot aici să fac plauzibile doar unele puncte de vedere din care o astfel de reconstrucție poate fi încercată cu perspective de succes.

Aș vrea mai întîi să introduc și să consider critic conceptele și opțiunile fundamentale ale materialismului istoric, apoi să indic dificultățile care rezultă în procesul aplicării ipotezelor, să fac și să ilustrez o propunere de soluționare întemeiată pe plan abstract și, în sfîrșit, să examinez ce este de învățat din concepțiile concurente.

I

Mai întîi, voi trata conceptele de „muncă socială“ și de „istorie a speciei“, precum și trei opțiuni fundamentale ale materialismului istoric.

1) *Munca organizată social* este modul specific în care oamenii, spre deosebire de animale, își reproduc viața: „Pe oameni îi poți deosebi de animale prin conștiință, prin religie, prin orice vrei. Ei înșiși au început să se deosebească de animale de îndată ce au început *să-și producă* mijloacele de trai, pas care este condiționat de alcătuirea lor trupească. Producîndu-și mijloacele de trai, oamenii își produc indirect însăși viața lor materială“ [5]. Pe un plan al descrierii, nespecific pentru modul de viață uman, schimbul dintre organism și mediul său înconjurător poate fi cercetat în termenii fiziologici ai proceselor de metabolism. Dacă se urmărește însă înțelegerea specificului modului de viață uman, atunci se recomandă descrierea relației dintre organism și mediul înconjurător pe planul procesului de muncă. Aceasta înseamnă, sub aspect fizic, cheltuirea energiei umane și transpu-

nerea de energii în bugetul naturii exterioare. Hotărîtor este însă aspectul sociologic al transformării materialului, supusă unui țel, după *reguli ale acțiunii instrumentale*[6].

Desigur că Marx înțelege prin producție nu numai acțiunile instrumentale ale unui individ izolat, ci *cooperarea socială* a diferiților indivizi: „Așadar, producerea vieții, atît a celei proprii, prin muncă, cît și a celei străine, prin procreare, apare dintr-o dată ca o dublă relație: pe de o parte, ca relație naturală, iar pe de alta, ca relație socială, în sensul că presupune colaborarea mai multor indivizi, indiferent în ce condiții, în ce mod și cu ce scop. De aici reiese că un anumit mod de producție sau o anumită treaptă industrială este totdeauna legată de un anumit mod de activitate comună, de o anumită treaptă socială — acest mod de colaborare fiind el însuși o «forță productivă» — că totalitatea forțelor productive accesibile oamenilor condiționează starea socială și că deci «istoria omenirii» trebuie să fie totdeauna studiată și tratată în legătură cu istoria industriei și schimbului“[7]. Acțiunile instrumentale ale diferiților indivizi devin raționale în raport cu un scop, adică se coordonează în raport cu scopul producției. Regulile *acțiunii strategice*, după care se înfăptuiește cooperarea, sînt o parte componentă necesară a procesului de muncă.

Mijloacele de trai sînt produse pentru a fi consumate. Ca și munca, distribuția rezultatelor muncii este la rîndul ei organizată social. În cazul regulilor distribuției nu este vorba de prelucrarea unui material sau de angajarea coordonată de mijloace în vederea unui scop, ci de punerea în legătură sistematică a așteptărilor sau intereselor reciproce. Împărțirea produselor rezultate cere astfel reguli de interacțiune care, la nivelul înțelegerii prin limbă, pot fi recunoscute intersubiectiv, ca norme sau *reguli ale acțiunii comunicative*, desprinse de situații particulare și stabilite pe termen lung.

Un sistem care reglează pe plan social munca și distribuția îl numim *economie* ; potrivit lui Marx, forma economică a reproducției vieții este prin urmare caracteristică pentru treapta umană a dezvoltării.

Acest concept al muncii sociale ca *formă a reproducerii vieții umane* are un șir de conotații. El se raportează critic la cele mai importante poziții fundamentale ale filozofiei moderne a subiectului sau reflecției. Enunțul : „Cum își manifestă indivizii viața, așa sînt ei în realitate. Ceea ce sînt ei coincide deci cu producția lor, atît cu ceea ce produc cît și cu felul cum produc“ [8], se lasă înțeles, potrivit primei teze asupra lui Feuerbach, în sensul unui *pragmatism* orientat gnoseologic, adică ca o critică adresată fenomenalismului acelor direcții (empirice sau raționaliste) care înțeleg subiectul cunoscător ca o conștiință pasivă, în sine inactivă. Aceeași propoziție are și conotații *materialiste* : ea se îndreaptă în aceeași măsură contra idealismului teoretic ca și contra celui practic, care susțin primatul spiritului față de natură și al ideii față de interese. Sau, să luăm în seamă enunțul următor : „Dar esența umană nu este o abstracție inerentă individului izolat. În realitatea ei, ea este ansamblul relațiilor sociale“ [9]. Aceasta este o declarație de luptă, instruită de conceptul lui Hegel al *spiritului obiectiv*, contra individualismului metodic al științelor sociale burgheze și contra individualismului practic al filozofiei morale engleze și franceze, care, ambele, concep subiectul capabil de acțiune ca monadă izolată.

În perspectiva cercetării noastre, interesează desigur întrebarea dacă conceptul de muncă socială caracterizează suficient forma de reproducție a vieții umane. De aceea, trebuie să determinăm mai exact ceea ce vrem să înțelegem prin mod de viață uman. Antropologia a strîns în ultimele generații noi cunoștințe asupra acelei faze, care a durat mai mult de patru milioane de ani, în care a avut loc dezvoltarea de la primate la om, adică devenirea omului plecînd de la un strămoș comun (postulat) al cimpanzeului și omului, prin homo errectus, pînă la homo sapiens. Această hominizare a fost determinată prin *interacțiunea mecanismelor dezvoltării organice și culturale.* Pe de o parte, în acest timp al antropogenezei se schimbă mărimea creierului şi principalele caractere morfologice, pe baza unui lung şir de mutaţii ; pe de altă parte, mediile înconjurătoare, care exercită presiunea selectivă, nu mai sînt impregnate numai de ecologia naturală, ci deja de produsele adaptării active a hoardelor de hominide care vînau. Abia în pragul trecerii la homo sapiens această formă mixtă, organic-culturală, a evoluţiei cedează locul unei *evoluţii* exclusiv *sociale.* Mecanismul evoluţiei naturale încetează. Nu mai apar noi maimuţe. În locul acestuia, exogamia, pe care se sprijină socializarea lui homo sapiens, are ca urmare o largă împrăştiere şi amestecare intraspecifică a caracterelor moştenite ; această diversificare internă constituie baza naturală a unei diversificări culturale care iese la iveală în multitudinea proceselor sociale de învăţare. Se recomandă astfel să se delimiteze treapta socio-culturală a dezvoltării, treaptă pe care are loc evoluţia socială (adică societatea este înţeleasă în evoluţie), nu numai faţă de treapta primatelor, treaptă pe care are loc exclusiv evoluţia organică (adică maimuţele sînt înţelese în evoluţie), ci şi faţă de treapta hominidelor, treaptă pe care se cuplează ambele mecanisme evoluţionare (unde evoluţia creierului prezintă cea mai importantă variabilă izolată)[10].

2) Dacă considerăm conceptul de muncă socială în lumina noilor cunoştinţe antropologice, atunci rezultă că el pătrunde prea adînc în scala evoluţionară : nu numai oamenii, ci deja hominidele se deosebesc de maimuţele oameni prin aceea că realizează reproducţia prin munca socială şi constituie o economie : omuleţii maturi constituiau hoarde de vînătoare care a) dispuneau de arme şi unelte (tehnică), b) acţionau împreună divizîndu-şi munca (organizare cooperativă) şi c) împărţeau prada în colectiv (reguli de distribuţie). Producţia mijloacelor de producţie şi organizarea socială

atît a muncii cît și a distribuirii rezultatelor muncii îndeplinesc condițiile unei forme economice a reproducerii vieții.

Dificultăți mai mari decît cele întîmpinate la reconstrucția modului de producție al hominidelor prezintă reconstrucția societății lor. Nu este clar în ce măsură sistemul de comunicare a depășit interacțiunile mijlocite de gest, răspîndite deja printre primate ; se presupune o *limbă a gesturilor* și un *sistem de semne prin strigăte*[11]. În orice caz, vînătoarea cooperativă pretinde înțelegerea asupra experiențelor, încît trebuie să admitem existența unei protolimbi, prin care a fost cel puțin inițiată acea legătură sistematică dintre produsele cognitive, exprimările afective și relațiile interpersonale, atît de importantă pentru devenirea omului. În grupurile de hominide s-au format probabil două sisteme sociale bazate pe diviziunea muncii : pe de o parte, bărbați maturi care se află împreună în hoarde de vînătoare egalitare și care laolaltă dețin o poziție dominantă ; pe de altă parte, femeile, care adună fructe și trăiesc împreună cu copiii lor, pe care îi îngrijesc. Comparativ cu societatea primatelor, noi sînt formele strategice ale cooperării și regulile distribuției ; ambele noutăți stau nemijlocit în relație de dependență cu stabilirea unui *prim mod de producție*, cel al vînătoarei cooperative.

Conceptul lui Marx al muncii sociale este deci adecvat pentru delimitarea modului de viață al hominidelor față de primate, dar nu delimitează suficient reproducerea specific umană a vieții. Căci nu hominidele, ci abia oamenii au destrămat acea structură socială care s-a constituit în șirurile de animale vertebrate : ordinea unidimensională a rangului, în care fiecărui animal îi este acordat tranzitiv un status și numai unul. Acest sistem de status-uri domină la cimpanzei și paviani care întrețin mai curînd relații agresive între omuleții maturi, relații sexuale între omuleți și femele și relații sociale între bătrîni și tineri.

O relație asemănătoare celei familiale există numai între mamă și copiii ei și între frați și surori. Incestul[12] între mamă și fiul maturizat nu este permis dar lipsește o *interdicție* corespunzătoare a incestului între tată și fiică deoarece *rolul de tată* lipsește. Societățile de hominide, constituite pe baza muncii sociale, nu cunosc încă vreo *structură familială*. Putem desigur să ne reprezentăm cum putea să apară familia. Modul de producție al vînătorii organizate social a creat o problemă de sistem care a fost soluționată prin *familiarizarea bărbatului* (Count)[13], adică prin introducerea unui *sistem de înrudire* bazat pe exogamie. Societatea bărbaților, care este hoardă de vînătoare, s-a autonomizat față de femeile și tinerii ce culeg plante, care rămîneau de o parte în timpul acțiunilor de vînătoare. Cu această diferențiere de natura diviziunii muncii a apărut o nouă trebuință de integrare, adică necesitatea unui schimb controlat între cele două sisteme parțiale. Evident, hominidele dispuneau însă numai de modelul relațiilor sexuale dependente de status. Acest model nu răspundea noii trebuințe de integrare și aceasta cu atît mai mult cu cît ordinea status-urilor primatelor trebuie să fi fost subminată de coercițiile la egalizare în interiorul hoardei de vînătoare. Abia un sistem al familiei bazat pe căsătorie și descendență reglementată permite membrului bărbat matur să lege, prin intermediul rolului tatălui, un status în sistemul bărbaților, care este grupa de vînătoare, cu un status în sistemul femeilor și copiilor și, prin aceasta : a) să integreze funcțiile muncii sociale cu funcțiile furnizării de alimente pentru tineri și b) să coordoneze funcțiile vînătorii, exercitate de către bărbați, cu cele ale culesului, exercitate de către femei.

3) Abia odată cu reproducerea vieții umane, care a fost atinsă pe treapta lui homo sapiens, putem spune că la economia de vînătoare a fost adăugată o structură socială familială. Acest proces a durat mai multe milioane de ani ; el înseamnă înlocuirea nebanală a sistemului de status-

uri animal, care deja la maimuţele oameni se bazează pe interacţiunile mijlocite simbolic (în sensul lui G. H. Mead), printr-un sistem de norme sociale care presupune *limba*. Ordinea rangurilor primatelor este unidimensională ; fiecare individ poate să deţină numai un status, acelaşi status în toate domeniile de funcţii. Abia atunci cînd acelaşi individ reuneşte diferite status-uri şi diferiţi indivizi pot deţine acelaşi status, este posibil un schimb reglat social între sistemele parţiale specificate funcţional. Ordinea status-urilor animale se sprijină pe capacitatea de ameninţare a respectivului posesor de status, adică pe putere ca atribut al personalităţii. Sistemele de roluri sociale se sprijină, pe de altă parte, pe recunoaşterea intersubiectivă a aşteptărilor de comportament normate şi nu pe considerarea posibilităţilor de sancţionare, de care respectivul deţinător de roluri dispune pe baza particularităţilor structurii personalităţii sale. Aceasta înseamnă o *moralizare a motivelor de acţiune*. Rolurile sociale pot să lege condiţional două aşteptări de comportament diferite în aşa fel încît să constituie un sistem de motivaţie mutuală. Altul trebuie să ţină seama de faptul că Eul satisface aşteptarea de comportament a Altuia pentru că Eul ţine seamă de faptul că la fel Altul satisface aşteptările de comportament ale Eului. Prin rolurile sociale, preluarea influenţei sociale asupra motivelor altuia poate fi făcută independentă de contextele de situaţie accidentale, iar formarea motivelor poate fi adusă în lumea simbolică a interacţiunilor. Pentru aceasta trebuie să fie satisfăcute trei condiţii :

a) Rolurile sociale presupun că participanţii la interacţiune nu numai că *preiau* (ca interacţiunea mijlocită simbolic) perspectiva altor participanţi, dar pot şi să schimbe perspectiva participantului cu perspectiva observatorului. Ambii participanţi pot să adopte faţă de sine şi faţă de alţii o perspectivă a observatorului, din care consideră sistemul aşteptărilor şi acţiunilor lor oarecum din afară — altfel ei nu pot să lege condiţional aşteptările lor reciproce și să le pună *ca un sistem* la baza acțiunilor proprii[14].

b) Rolurile sociale se pot constitui abia atunci cînd participanții la interacțiune dispun de un *orizont al timpului*, care trece dincolo de urmăririle nemijlocite ale acțiunii actuale. Altfel ei nu ar putea să lege așteptări de atitudine diferențiate spațial, temporal și factual într-un același rol social. Riturile de înmormîntare sînt un indiciu al faptului că prin conviețuirea familială a fost indusă o conștiință a timpului lărgită categorial[15].

c) Rolurile sociale trebuie să fie legate cu mecanisme de sancționare, dacă ele trebuie să controleze motivele de acțiune ale participanților. Deoarece posibilitatea de sancționare *nu* mai este acoperită (ca în societatea primatelor) de proprietățile accidentale ale persoanelor concrete aflate în relație și nu este *încă* acoperită (ca în culturile evoluate) de mijloacele bazate pe putere ale dominației politice, ea poate să se mențină numai prin *interpretările* ambivalent constituite ale normelor valide. Așa cum se poate observa în modul de acțiune al tabuului, modelele de interpretare legate de rolurile sociale au acea ambivalență a sentimentului care trebuie să se fi constituit prin desdiferențierea cuprinzătoare a sistemului impulsurilor, convertit în conștiința validității normelor, adică în disponibilitatea de respectare a normelor valide[16].

Din diferite motive, aceste trei condiții nu pot fi satisfăcute înainte de a se constitui pe deplin limba. Noi trebuie să admitem că abia în structurile muncii și limbii au fost înfăptuite evoluții care au dus la forma specific umană de reproducere a vieții și, cu aceasta, la punctul de plecare al evoluției sociale. *Munca și limba sînt mai vechi decît omul și societatea.*

În ceea ce privește conceptele de bază antropologice pe care le folosește materialismul istoric, această concluzie ar putea însemna următoarele:

— conceptul de muncă socială este fundamental, deoarece înfăptuirile evoluționare ale organizării sociale a muncii și distribuției premerg evident dezvoltarea unei comunicări verbalizate perfecționate, iar aceasta premerge, la rîndul ei, dezvoltarea sistemului rolurilor sociale ;

— modul de viață specific uman se lasă însă caracterizat suficient numai dacă legăm conceptul de muncă socială cu cel al principiului organizării familiale ;

— structurile schimbului de roluri indică, în raport cu structurile muncii sociale, o nouă treaptă de dezvoltare ; regulile acțiunii comunicative, adică normele de acțiune valide intersubiectiv și consacrate ritual, nu se lasă reduse la reguli ale acțiunii instrumentale sau strategice ;

— producția și socializarea, munca socială și grija față de tineri sînt de aceeași însemnătate pentru reproducerea speciei ; de aceea, fundamentală este structura societății familiale, care conduce *ambele* procese : integrarea naturii exterioare și integrarea naturii interioare[17].

II

Marx leagă conceptul muncii sociale de cel al istoriei speciei. Acest cuvînt trebuie să semnaleze mai întîi mesajul materialist conform căruia evoluția naturală este continuată în spațiul de joc al unei singure specii cu alte mijloace, anume prin activitatea productivă a înșiși indivizilor socializați. Deoarece oamenii își susțin viața prin muncă socială, ei produc în același timp relațiile lor de viață materială, produc societatea lor și procesul social în care, odată cu schimbarea societății, se schimbă, de asemenea, indivizii. Cheia pentru reconstrucția istoriei speciei o oferă conceptul de *mod de producție* : Marx concepe istoria ca o succesiune a modurilor de producție care lasă să se recunoască, în ordonarea lor din punctul de vedere al logicii dezvoltării, direcția evoluției sociale. Permiteți-mi să amintesc cele mai importante definiții.

Un *mod de producție* este caracterizat printr-un anumit grad de dezvoltare a forțelor de producție și prin forme determinate ale raporturilor sociale, adică prin relații de producție. *Forțele de producție* constau a) din forța de muncă a celor activi în producție, a producătorilor ; b) din cunoașterea valorificabilă tehnic, în măsura în care ea este transpusă în mijloace de muncă apte să crească productivitatea, în tehnici de producție ; c) din cunoștințele organizatorice, în măsura în care sînt utilizate pentru *a pune eficient în mișcare* forțele de muncă, pentru *a le califica* și pentru *a coordona* eficace cooperarea bazată pe diviziunea muncii a celor ce muncesc (mobilizare, calificare și organizare a forței de muncă). Forțele de producție determină gradul în care este posibil să se dispună de procesele naturii. Pe de altă parte, ca *relații de producție* trec acele instituții și mecanisme sociale care stabilesc în ce fel sînt combinate forțele de muncă, la un nivel dat al forțelor de producție, cu mijloacele de muncă aflate la dispoziție. Reglementarea accesului la mijloacele de producție sau felul controlului forței de muncă socialmente utilizată decid mijlocit și asupra distribuirii bogăției produse social. Relațiile de producție exprimă împărțirea accesului la puterea socială ; ele influențează, prin modelul împărțirii șanselor de satisfacere a trebuințelor recunoscute social, *structurile intereselor* care există într-o societate. Materialismul istoric pleacă de la considerentul că forțele de producție și relațiile de producție nu variază independent unele de altele, ci constituie structuri care a) corespund unele altora și b) produc un număr finit de trepte de dezvoltare structural analoage, încît c) rezultă un șir de moduri de producție ordonat conform logicii dezvoltării („Moara acționată cu mîna creează societatea cu stăpîni feudali ; moara cu aburi societatea cu capitaliști industriali“) [18].

Versiunea ortodoxă deosebește cinci moduri de producție : modul de producție al *comunei primitive*, al hoardelor și societăților tribale subdezvoltate cultural, cel *antic*, bazat pe sclavie, cel *feu-*

dal, cel *capitalist* și, în sfîrșit, modul de producție *socialist*. Discuția asupra încadrării vechiului Orient și a vechii Americi în dezvoltarea istorică a dus la intercalarea unui mod de producție *asiatic*[19]. Aceste șase moduri de producție trebuie să indice trepte universale ale evoluției sociale. Din punct de vedere evoluționist fiecare structură economică particulară poate fi analizată în termenii diferitelor moduri de producție care au intrat în cadrul unei societăți concret-istorice într-o legătură ierarhică. Pentru aceasta, analiza culturii incașilor în timpul colonizării spaniole, făcută de către Godelier, oferă un bun exemplu[20].

Înțelegerea dogmatică a conceptului de istorie a speciei împărtășește, împreună cu proiectele de filozofia istoriei din secolul al XVIII-lea, o seamă de slăbiciuni. Curriculum-ul istoriei mondiale de pînă acum, care evidențiază o secvență de cinci sau șase moduri de producție, prezintă *dezvoltarea uniliniară, necesară, neîntreruptă și ascendentă a unui macrosubiect*. Aș vrea să opun acestui model al istoriei speciei o versiune mai suplă, care nu se expune obiecțiilor cunoscute aduse obiectivismului filozofiei istoriei[21].

a) Materialismul istoric nu are nevoie să presupună un *subiect al speciei* prin care se împlinește evoluția. Purtătorii evoluției sînt mai curînd societățile și subiecții acțiunii integrați acestora. Evoluția se lasă identificată în acele structuri care sînt înlocuite cu altele mai cuprinzătoare, după un model reconstruibil rațional. În cursul acestui proces constitutor de structuri se schimbă societățile și indivizii, împreună cu identitatea *Eu*-lui și grupurilor[22]. Chiar dacă evoluția socială indică direcția unei influențări conștiente a indivizilor asociați asupra evenimentului evoluției lor, nu rezultă în nici un caz subiecți în format mare, ci numai asociații intersubiective autoinstituite, înalt diferențiate. (O altă problemă este cea a specificării conceptului dezvoltării, adică întrebarea asupra sensului în care *apariția* noilor structuri poate fi înțeleasă ca o *mișcare*; în mișcare se află desigur numai substraturile empirice[23]).

b) Dacă disociem logica dezvoltării de dinamica dezvoltării, adică *modelul* rațional reconstruibil al unei ierarhii de structuri mereu mai cuprinzătoare de *evenimentele* prin care se dezvoltă substraturile empirice, nu avem nevoie să pretindem istoriei nici uniliniaritate, nici necesitate, nici continuitate, nici ireversibilitate. Desigur că avem în vedere structuri generale plasate adînc pe plan antropologic, care s-au constituit în faza hominizării și au stabilit punctul de plecare al evoluției sociale : structuri care s-au constituit probabil pe măsură ce potențialul cognitiv și motivațional al oamenilor maimuțe a fost transformat și reorganizat în condițiile comunicării verbalizate. Aceste structuri fundamentale corespund probabil structurilor conștiinței de care dispun copiii aflați în mod normal între 4 și 7 ani de viață, de îndată ce aptitudinile lor cognitive, de vorbire și de interacțiune au fost integrate unele cu altele.

Asemenea structuri de bază descriu spațiul de joc logic în care se poate realiza constituirea structurii mai cuprinzătoare ; dacă și cînd se ajunge în cazul dat la constituirea de noi structuri, depinde de condiții marginale *contingente* și de procese de învățare care pot fi cercetate empiric. Explicația genetică care răspunde la întrebarea de ce a atins o societate determinată un nivel de dezvoltare determinat este independentă de explicația structurală privitoare la modul cum se comportă un sistem care se orientează pe fiecare treaptă dată după logica structurilor pe care el le-a dobîndit deja. Multe căi pot să ducă la același nivel de dezvoltare ; dezvoltări *uniliniare* sînt cu atît mai improbabile cu cît sînt mai numeroase unitățile evolutive. Nu există, de asemenea, vreo garanție pentru dezvoltări *neîntrerupte* ; depinde mai curînd de constelații accidentale dacă o societate rămîne neproductivă pe un prag al dezvoltării sau soluționează problemele ei de sistem prin dezvoltarea de noi structuri. În sfîrșit, *pași înapoi* în evoluție sînt posibili și sînt dovediți în multe privințe empiric ; în orice caz, o societate nu poate regresa în spatele unui nivel al dezvoltării odată stabilit, fără fenomenele însoțitoare ale unei regresiuni, cum se observă, de exemplu, în cazul Germaniei fasciste. *Ireversibile* nu sînt evenimentele evolutive, ci secvențele structurale pe care o societate trebuie să le străbată *dacă* și *pe cît* este ea concepută în evoluție.

c) Cea mai controversată este desigur *teleologia* care, conform materialismului istoric, trebuie să fie inerentă istoriei. Cînd vorbim de evoluție ne gîndim în fapt la evenimente cumulative, care lasă să se recunoască o direcție. Neoevoluționismul consideră *creșterea complexității* drept un criteriu acceptabil de direcție. Cu cît un sistem poate adopta mai multe stări, cu atît mai mare este complexitatea mediului înconjurător pe care sistemul — dacă e cazul — o prelucrează și față de care el își poate menține stabilitatea. Și Marx a acordat categoriei „diviziunii muncii sociale" o mare însemnătate ; cu aceasta el gîndește evenimentele de diferențiere a sistemului și de integrare a sistemelor parțiale specificate funcțional la fiecare nivel mai înalt, adică procese care cresc complexitatea proprie, și cu aceasta, capacitatea de dirijare a unei societăți. Ca și criteriu al direcției evoluției sociale, complexitatea are în orice caz un șir de dezavantaje :

— Complexitatea nu este un concept multidimensional. O societate poate să fie complexă în privința dimensiunii interdependenței, diversității, în privința prestațiilor de generalizare, integrare și respecificare. De aceea, similitudinile de complexitate pot să fie prea largi (unscharf), iar probleme ale stratificării globale să rămînă indecidabile din punctul de vedere al complexității [24].

— Pe lîngă aceasta, nu există o relație univocă între complexitate și menținerea stabilității ; unele creșteri de complexitate se dovedesc fundături ale evoluției. Fără această corelație, creșterea complexității, ca indiciu al direcției, și complexitatea sistemului, ca bază de apreciere pentru stadiul dezvoltării, sînt însă neadecvate.

— Relaţia dintre complexitate şi menţinerea stabilităţii devine însă problematică şi datorită faptului că societăţile, spre deosebire de organisme, nu cunosc probleme de menţinere a stabilităţii clar delimitate şi obiectiv decidabile. Reproducerea societăţilor nu se măsoară după o rată a reproducerii, adică după posibilităţile supravieţuirii fizice a membrilor lor, ci după asigurarea unei identităţi a societăţii stabilite normativ, a unei vieţi „bune“ sau „acceptabile“ interpretate cultural[25].

Marx a apreciat dezvoltarea socială nu după creşterea complexităţii, ci după stadiul dezvoltării forţelor de producţie, pe de o parte, şi după maturitatea formelor relaţiilor sociale, pe de altă parte[26]. Dezvoltarea forţelor productive depinde de aplicarea cunoştinţelor valorificabile tehnic; instituţiile de bază ale unei societăţi încorporează cunoştinţe moral-practice. Progresele în cele două dimensiuni se măsoară după cele două pretenţii de validitate universale, în raport cu care noi măsurăm de asemenea progresele cunoaşterii empirice şi ale înţelegerii moral-practice; adevărul propoziţiilor şi justeţea normelor. De aceea, aş apăra teza conform căreia criteriile progresului istoric, pe care materialismul istoric le identifica în dezvoltarea forţelor productive şi maturitatea formelor relaţiilor sociale, sînt apte de o întemeiere sistematică. Asupra acestui aspect voi reveni acum.

III

După ce am lămurit conceptele de „muncă socială“ şi de „istorie a speciei“, vreau să mă refer pe scurt la două poziţii de bază ale materialismului istoric: la teorema suprastructurii şi la dialectica forţelor productive şi a relaţiilor de producţie.

1. Cea mai celebră formulare a teoremei suprastructurii spune: „În producţia socială a vieţii lor, oamenii intră în relaţii determinate, necesare, independente de voinţa lor — relaţii de produc-

ţie —, care corespund unei trepte de dezvoltare determinate a forţelor lor de producţie materiale. Totalitatea acestor relaţii de producţie constituie structura economică a societăţii, baza reală pe care se înalţă o suprastructură juridică şi politică şi căreia îi corespund forme determinate ale conştiinţei sociale. Modul de producţie al vieţii materiale determină în genere procesul vieţii sociale, politice şi spirituale. Nu conştiinţa oamenilor le determină existenţa, ci, dimpotrivă, existenţa lor socială le determină conştiinţa“ 27. În orice societate forţele productive şi relaţiile de producţie constituie, în funcţie de modul de producţie dominant în acea societate, o structură economică, care determină toate celelalte sisteme parţiale ale societăţii. Mult timp s-a impus o *concepţie economistă* asupra acestei teoreme. Potrivit acestei concepţii, orice societate se compune (în funcţie de gradul complexităţii ei) din sisteme parţiale care se lasă ordonate ierarhic în şirul domeniilor economic, administrativ-politic, social şi cultural. Teorema spune că procesele sistemelor parţiale superioare sînt determinate, în sensul dependenţei cauzale, de sistemele parţiale respective mai de jos. O interpretare mai slabă a acestei teze susţine că sistemele parţiale mai de jos limitează structural dinamica în sistemele respective superioare ; astfel, sistemul economic determină „în ultimă instanţă“, cum se exprimă Engels, spaţiul de joc al dinamicii posibile în celelalte sisteme parţiale. La Plehanov se află formulări care susţin prima interpretare, la Labriola şi Max Adler pasaje care susţin pe cea de-a doua. La marxiştii hegelianizanţi, precum Lukács, Korsch, Adorno, conceptul totalităţii sociale interzice un model al împărţirii în sisteme parţiale. Aici teorema suprastructurii ia o formă potrivit căreia există un fel de dependenţă concentrică a tuturor fenomenelor sociale faţă de structura economică, care poate fi concepută dialectic drept esenţa care ajunge la existenţă în fenomenele observabile.

Contextul în care Marx a stabilit teorema sa face clar faptul că dependenţa suprastructurii de bază era gîndită mai întîi numai pentru faza critică în care o societate trece la un nou nivel de dezvoltare. Nu se are în vedere vreo constituție ontologică a societății, ci numai rolul conducător pe care îl preia structura economică în evoluția socială. Aceasta a văzut-o în mod remarcabil Karl Kautsky: „Numai în ultimă instanță întregul aparat juridic, politic, ideologic poate fi considerat ca suprastructură constituită pe baza unei infrastructuri economice. Aceasta nu este în nici un caz valabil pentru orice moment al istoriei. Fie că este vorba de structura economică, de cea ideologică sau de oricare alta, în unele contexte ea va acționa ca infrastructură, în altele ca suprastructură. Teza lui Marx a bazei și suprastructurii este valabilă necondiționat *numai pentru fiecare fenomen nou în istorie*“ [28]. Marx introduce conceptul de bază pentru a delimita un domeniu de probleme la care trebuie să se raporteze explicația înnoirilor evolutive. Teorema spune astfel că înnoirile evoluționare rezolvă numai problemele care apar în domeniul bazei societății.

Echivalarea „bazei“ cu „structura economică“ ar putea conduce la punctul de vedere conform căruia domeniul bazei se suprapune permanent cu sistemul economic. Aceasta este însă valabil numai pentru societățile capitaliste. Am determinat relațiile de producție prin funcția lor de a regla accesul la mijloacele de producție și, cu aceasta, indirect, distribuția avuției sociale. Această funcție o preiau sistemele de înrudire, în societățile primitive, și sistemele de dominație, în societățile evoluate cultural. Abia atunci cînd în capitalism piața preia pe lîngă funcția sa de conducere și funcția de a stabiliza relațiile de producție, acestea ies ca atare în relief și iau o formă economică. Teoriile societății postindustriale vizează chiar o stare în care primatul în evoluție trece de la sistemul economic la sistemele educației și științei [29]. Oricum ar fi, relațiile de producție se pot servi de diferite instituții [30].

Acest nucleu instituțional, în jurul căruia se cristalizează relațiile de producție, stabilește o *formă determinată a integrării sociale*. Prin aceasta înțeleg, împreună cu Durkheim, asigurarea unității vieții sociale prin valori și norme. Dacă problemele sistemului nu pot fi rezolvate în acord cu forma dominantă a integrării sociale, dacă însăși această formă trebuie să fie revoluționată pentru a crea spațiu de joc în vederea a noi soluții ale problemelor, identitatea societății este pusă în pericol.

2) Marx concepe mecanismul acestei crize în felul următor: „Pe o anumită treaptă a dezvoltării lor, forțele de producție materiale ale societății intră în contradicție cu relațiile de producție existente, sau, ceea ce nu este decît expresia juridică a acestora din urmă, cu relațiile de producție în cadrul cărora ele s-au dezvoltat pînă atunci. Din forme ale dezvoltării forțelor de producție, aceste relații se transformă în cătușe ale lor. Atunci începe o epocă de revoluție socială. Odată cu schimbarea bazei economice are loc, mai încet sau mai repede, o revoluționare a întregii uriașe suprastructuri“ [31]. Dialectica forțelor de producție și a relațiilor de producție a fost adesea înțeleasă într-un *sens tehnicist*. În acest sens teorema spune că tehnicile de producție hotărăsc nu numai anumite forme de organizare și mobilizare a forței de muncă, ci, prin intermediul organizării muncii, și relațiile de producție corespunzătoare. Procesul de producție este conceput ca unitate în virtutea faptului că omul constituie prin forțele de producție și relațiile sale de producție. Deja conceptualizarea idealistă (obiectivarea forțelor esențiale în muncă) a tînărului Marx produce înlesniri pentru această reprezentare; la Engels, Plehanov, Stalin și la alții conceptul de „rezultare“ a relațiilor de producție din forțele de producție este inspirat mai curînd de modele de acțiune instrumentaliste [32].

Trebuie însă să deosebim planul acțiunii comunicative de planul acțiunilor instrumentale și strategice, unite în cooperarea socială. Dacă ținem seama de această deosebire, teorema poate fi înțeleasă astfel: a) există un mecanism de învățare endogen care asigură o creştere spontană a cunoştinţelor valorificabile tehnic şi organizatoric şi transformarea lor în forţe de producţie ; b) un mod de producţie este în stare de echilibru numai dacă există corespondenţe structurale între stadiul dezvoltării forţelor de producţie şi relaţiile de producţie ; c) dezvoltarea forţelor productive cauzată endogen permite apariţia de disparităţi structurale între aceste două ordine care d) produc în modul de producţie dat stări de dezechilibru care trebuie să ducă la răsturnarea relaţiilor de producţie existente. În acest *sens structuralist* Godelier a asumat în mod exemplar teorema[33].

Şi în această concepţie rămîne desigur neclar în ce constă mecanismul dezvoltării cu ajutorul căruia putem să explicăm înnoirile evolutive. Mecanismul de învăţare postulat explică creşterea unui potenţial cognitiv şi probabil şi transpunerea acestuia în tehnologiile şi strategiile care măresc productivitatea. El poate explica apariţia de probleme ale sistemului, care, atunci cînd discordanţele structurale dintre forţele de producţie şi relaţiile de producţie devin prea mari, ameninţă stabilitatea modului de producţie. Dar acest mecanism de învăţare nu explică cum pot fi soluţionate problemele apărute. Introducerea noilor forme de integrare socială, de exemplu substituirea sistemului de înrudire de către stat, cere o cunoaştere de natură moral-practică, deci nu cunoaştere valorificabilă tehnic, care poate fi implementată în regulile acţiunii instrumentale şi strategice ; ea nu cere extinderea controlului nostru asupra naturii exterioare, ci o cunoaştere care se poate încorpora în structurile interacţiunii. Cu un cuvînt : o extindere a autonomiei sociale faţă de natura noastră proprie, internă.

Aş ilustra aceasta cu ajutorul exemplului societăţilor dezvoltate industrial. Progresul forţelor productive a dus aici la o foarte diferenţiată diviziune a procesului muncii şi la o diferenţiere a organizării muncii în interiorul întreprinderii, dar potențialul cognitiv care a intrat în această „socializare a producției" nu prezintă vreo similitudine structurală cu acea cunoaștere moral-politică care să poată susține mișcări sociale ce acționează pentru o revoluționare a societății burgheze. De aceea, „progresul industriei" nu înlocuiește, așa cum susține *Manifestul Comunist*, „izolarea muncitorilor cu unirea lor revoluționară" [34], ci vechea organizare a muncii cu una nouă.

Putem astfel înțelege desfășurarea forțelor productive ca mecanism producător de probleme, care *declanșează* răsturnarea relațiilor de producție și o înnoire evoluționară a modului de producție, *dar nu le aduce cu sine.* Chiar și astfel concepută, teorema se poate însă cu greu apăra. Sînt desigur în acest sens cunoscute unele exemple ce arată că au apărut probleme ale sistemului ca urmare a unei creșteri a forțelor de producție, care depășește capacitatea de conducere a societăților organizate pe baza înrudirii și care au zdruncinat ordinea comunei primitive — așa stau lucrurile evident în Polinezia și Africa de sud [35]. Marile impulsuri endogene ale dezvoltării, care au dus la apariția primelor culturi dezvoltate sau la apariția capitalismului european, aveau însă o dezvoltare deosebită a forțelor de producție drept urmare și nu drept condiție. În aceste cazuri dezvoltarea forțelor de producție nu a putut să ducă la instituirea unui nou prag evoluționar.

Se recomandă astfel să distingem între potențialul în cunoaștere disponibilă și implementarea acestei cunoașteri. Pare să fie astfel că mecanismul neputinței de a nu învăța, fundamentat intuitiv de către Moscovici, pune la dispoziție mereu surplusuri cognitive care înseamnă un potențial în cunoștință tehnico-organizatorică nevalorificată sau numai marginal valorificată. Atunci cînd acest potențial cognitiv este epuizat, există bază pentru diviziuni ale muncii sociale formatoare de structuri (între vînători și culegători, între agricultori și crescători de vite, între agricultură și manufactura orășenească, între manufactură și industrie etc.) [36]. Creșterea endogenă a cunoașterii este deci o condiție necesară a evoluției sociale. Abia atunci însă cînd apare un nou cadru instituțional, problemele sistemului, nesoluționate pînă în acel moment, pot să fie abordate cu ajutorul potențialului cognitiv acumulat, din care *rezultă* o creștere a forțelor de producție. Numai în *acest* sens se poate apăra principiul conform căruia o formațiune socială nu dispare și relații de producție noi și superioare nu sînt instituite în locul ei „înainte de a se fi copt condițiile materiale ale existenței lor“ [37].

Discuția a dus la rezultatul provizoriu

— că problemele de sistem, care nu pot fi soluționate fără înnoiri evoluționare, apar în domeniul bazei unei societăți ;

— că fiecare mod de producție mai evoluat înseamnă o nouă formă a integrării sociale, care se cristalizează în jurul unui nou nucleu instituțional ;

— că un mecanism de învățare endogen se îngrijește de acumularea unui potențial cognitiv care poate fi folosit pentru soluționarea problemelor producătoare de criză ale sistemului ;

— că implementarea acestei cunoașteri atrage după sine dezvoltarea forțelor de producție, dacă a fost înfăptuit pasul evoluționar spre un nou cadru instituțional și o nouă formă de integrare socială.

Rămîne acum deschisă întrebarea *cum* se face acest pas. Răspunsul *descriptiv* al materialismului istoric este : prin conflicte sociale, prin luptă, prin mișcări sociale și confruntări politice (care, atunci cînd au loc în condițiile unei structuri de clasă, pot fi analizate ca lupte de clasă). Dar numai un răspuns *analitic* poate explica *de ce* o societate realizează un pas evoluționar și cum trebuie înțeles faptul că luptele sociale duc în împrejurări determinate la o nouă formă a integrării sociale și cu aceasta la un nou nivel al dezvoltării societății. Răspunsul pe care vreau să-l propun este : specia învață nu numai în dimensiunea cunoașterii valorificabile tehnic, hotărîtoare pentru dezvoltarea forțelor de producție, ci, de asemenea, în dimensiunea cunoaşterii moral-practice, hotărîtoare pentru structurile interacţiunii. Regulile acţiunii comunicative se dezvoltă desigur ca reacţie la schimbările în domeniul acţiunii instrumentale şi strategice, dar urmează *o logică proprie.*

IV

Conceptul materialist-istoric al istoriei speciei pretinde reconstruirea dezvoltării sociale în termenii unui *şir evolutiv de moduri de producţie.* Aş vrea să menţionez cîteva avantaje şi dificultăţi care apar la aplicarea acestui concept şi, în continuare, să supun discuţiei o propunere de soluţie.

1. *Avantajele* se observă în comparaţia cu încercările concurente de a afla puncte de vedere după care materialul istoric poate fi ordonat într-o logică a dezvoltării. Astfel, există propuneri de periodizare ce iau ca bază *materialele principale* care sînt prelucrate (de la piatră, bronz şi fier pînă la materialele sintetice de astăzi) sau cele mai importante *surse de energie* care sînt exploatate (de la foc, apă şi vînt pînă la energia atomică şi solară). Dar încercarea de a descoperi în aceste secvenţe un model al dezvoltării duce îndată la *tehnicile* prelucrării şi exploatării resurselor materiale. Pentru istoria tehnicii pare să se ofere în fapt un model al dezvoltării [38]. În orice caz, dezvoltarea tehnicii se supune interpretării potrivit căreia oamenii ar fi proiectat pe rînd părţile componente elementare ale sferei de funcţionare a acţiunii raţionale în raport cu un scop, care rezidă mai întîi în organismul uman, se proiectează apoi pe planul mijloacelor tehnice degrevîndu-se singuri de funcţiile corespunzătoare — de funcţiile aparatului mişcării (picioare şi mîini) mai întîi, apoi de producerea energiei corpului uman şi, în sfîrşit, de funcţiile aparatului senzorial (ochi, urechi, piele) şi ale creierului. Dincolo de planul istoriei tehnicii se poate, desigur, regresa spre istoria dezvoltării (Modele ale na-

turii — Moscovici). Pentru această dezvoltare cognitivă Piaget a indicat, pe plan ontogenetic, o *secvență de dezvoltare universală* de la gîndirea preoperațională, trecînd prin cea concret-operațională, la cea formal-operațională. Probabil că istoria tehnicii este legată de marile impulsuri evoluționare în societate prin mijlocirea *evoluției imaginilor asupra lumii* ; iar această legătură poate fi la rîndul ei explicată prin structura formală a gîndirii, pentru a cărei ordonare, din punctul de vedere al logicii dezvoltării, psihologia cognitivistă oferă un model ontogenetic suficient cercetat[39].

În orice caz, de la „revoluția neolitică" încoace, marile descoperiri tehnice nu au adus cu sine noi epoci, ci numai le-au însoțit ; o istorie a tehnicii, chiar reconstruită pe plan rațional, nu este adecvată pentru a delimita formațiunile sociale. Conceptul de mod de producție explică împrejurarea că dezvoltarea *forțelor de producței este o dimensiune importantă a dezvoltării sociale, dar nu hotărîtoare* pentru periodizare. Alte propuneri de periodizare rezultă dintr-o diviziune a *formelor de cooperare.* Desigur că dezvoltarea întreprinderii de familie joacă, prin coordonarea unor astfel de întreprinderi în industria mare, prin fabrică, prin întreprinderea națională bazată pe diviziunea muncii, pînă la întreprinderea multinațională, un rol important. Această linie a dezvoltării o putem însă urmări în interiorul unei singure formațiuni sociale, cea capitalistă. Prin acest fapt devine evident că evoluția socială nu se lasă reconstruită luînd ca fir conducător organizarea forței de muncă. Același lucru este valabil pentru dezvoltarea *pieței* (de la economia de familie, prin cea a orașului și cea națională, pînă la economia mondială) sau pentru *diviziunea socială a muncii* (între vînători și culegători ; agricultori și crescători de vite ; manufactura orășenească și agricultură ; agricultură și industrie etc.). Aceste dezvoltări măresc complexitatea organizării sociale ; dar nici unul dintre aceste fenomene nu indică în mod clar cînd dezvoltarea forțelor de producție înseamnă o nouă formă de organizare, un nou mediu al comunicării, o nouă specificare funcţională, o putere de dispunere crescută asupra naturii exterioare şi cînd ea serveşte represiunii naturii interne şi trebuie să fie concepută ca parte componentă a relaţiilor de producţie. De aceea, este mai informativ a proceda la determinarea diferitelor moduri de producţie direct, prin relaţiile de producţie, şi a analiza *schimbările complexităţii* unei societăţi *în dependenţă de modul ei de producţie*[40].

2) Apar însă *dificultăţi* şi prin aplicarea acestui concept. Decisiv este aici punctul de vedere cu privire la reglarea accesului la mijloacele de producţie. Stadiul discuţiei în cadrul materialismului istoric este astăzi specificat de admiterea a *şase moduri de producţie*, universale, care se succed într-o anumită logică a dezvoltării[41]. În societăţile primitive munca şi distribuţia sînt organizate cu ajutorul relaţiilor de rudenie ; nu există vreun acces privat la natură şi la mijloacele de producţie (modul de producţie al comunei primitive). În culturile dezvoltate timpurii ale Mexicului, Egiptului, Chinei antice, Indiei antice şi Americii antice există o proprietate de stat a pămîntului şi teritoriului, administrate de preoţime, militari şi birocraţie, care reorganizează resturile proprietăţii comunităţii săteşti (aşa-numitul mod de producţie asiatic). În Grecia, Roma şi alte societăţi mediteraneene proprietarul privat de pămînt reuneşte poziţia unui stăpîn despotic asupra sclavilor şi celor plătiţi cu ziua în cadrul economiei casnice cu poziţia unui cetăţean liber în comunitatea politică a oraşului sau statului (modul de producţie antic). În Europa medievală senioria feudală se întemeiază pe marea proprietate privată de pămînt, care este divizată în multe proprietăţi izolate, ce se află în relaţii de dependenţă multiple faţă de seniorie, relaţii în acelaşi timp politice şi economice (mergînd pînă la proprietatea asupra corpului) (modul de producţie feudal). În sfîrşit, în capitalism forţa de muncă devine marfă în aşa fel că dependenţa producătorului nemijlocit de proprietarul mijloacelor de producţie este

asigurată formal juridic, prin instituţia contractului de muncă, şi economic, prin piaţa muncii.

În cercetarea antropologică şi istorică, aplicarea acestei scheme se loveşte de dificultăţi. Este vorba aici de problema formelor mixte şi a celor de trecere : numai în puţine cazuri structura economică a unei societăţi determinate se acoperă cu un singur mod de producţie ; atît difuziunile interculturale cît şi interferenţele temporale fac să apară structuri complexe care trebuie descifrate drept combinaţie a mai multor moduri de producţie. Mai importante sînt însă problemele pe care le pune însăşi ordonarea modurilor de producţie sub aspectul logicii dezvoltării. Discuţia actuală se concentrează — dacă văd bine lucrurile — înainte de toate în jurul următoarelor probleme :

a) Nu este cu totul clar cum pot fi deosebite societăţile paleolitice de cele neolitice pe baza aceluiaşi mod de producţie — cel al comunei primitive. „Revoluţia neolitică“ [42] înseamnă nu numai un nou stadiu al dezvoltării forţelor de producţie, ci şi un nou mod de viaţă. De aceea, s-a propus să se distingă o treaptă a economiei de însuşire de bunuri de o treaptă a economiei producătoare de bunuri (economia apropriativă versus economia producătoare) : în timp ce vînătorul şi culegătorul iau în posesie bogăţiile naturale, pentru folosinţa directă, agricultorul şi crescătorul de animale pretind deja astfel de mijloace de producţie (pămînt şi teritoriu, animale) prin care se pune problema proprietăţii [43]. Alte deosebiri se referă la complexitatea organizării sociale (hoardă, trib, şefie) [44]. În sfîrşit, poate fi întemeiată presupunerea că inovaţiile tehnice care marchează trecerea la societatea neolitică depind de constituirea coerentă a imaginilor mitice asupra lumii [45].

b) Discuţia ramificată în jurul aşa-numitului mod de producţie asiatic a scos la iveală un şir de probleme cu caracter sistematic. Acest mod de producţie trebuie socotit drept ultimul stadiu al societăţii comunei primitive sau drept prima formă a societăţii bazate pe clase sociale ?[46]. Dacă cea de-a doua alternativă poate fi făcută plauzibilă, cum cred eu, atunci modul de producţie asiatic desemnează în acest caz o treaptă a dezvoltării universale sau o linie specială a dezvoltării societăţilor bazate pe clase sociale, *alături* de cursul modului de producţie al antichităţii ? Sau este o formă mixtă, rezultată din modul de producţie al antichităţii şi cel feudal ?[47].

c) Dificultăţi la fel de mari produce încadrarea feudalismului[48]. Este vorba, în acest caz, de un mod de producţie univoc determinabil sau de un concept sumativ, fără pretenţii analitice ? Dacă există un mod de producţei de-sine-stătător de acest fel, desemnează el o treaptă universală a dezvoltării ? Dacă da, numai societatea Europei medievale a atins această treaptă ? Cu alte cuvinte : feudalismul este o apariţie unică de felul ei sau şi alte culturi evoluate au atins treapta de dezvoltare feudală ?

d) În dependenţă de această problemă se află o alta, cu privire la deosebirea dintre culturile evoluate şi cele arhaice. Diferenţierea sistemelor sociale parţiale şi creşterea stratificării se petrec în cadrele aceleiaşi organizări politice de clasă. Desigur că în toate culturile dezvoltate caracterizate prin procese de evoluţie încununate de succes s-a înfăptuit o schimbare structurală remarcabilă a imaginii asupra lumii — de la o imagine a lumii mitologico-cosmogonică la o imagine asupra lumii raţionalizată în forma eticilor cosmologice. Această schimbare s-a petrecut între secolele al 8-lea şi al 3-lea în China, India, Palestina şi Grecia[49]. Cum se explică ea din punct de vedere materialist ?

e) În sfîrşit, ţine, de asemenea, de acest context controversa dintre teoriile societăţii post-industriale, pe de o parte, şi teoriile capitalismului organizat, pe de alta. Este vorba aici de problema dacă capitalismul reglat prin intervenţia statului, din ţările dezvoltate industrial, din Vest, este ul-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

tima fază a vechiului mod de producţie sau reprezintă trecerea la un nou mod de producţie.

f) O problemă specială suscită încadrarea aşa-numitei societăţi socialiste de tranziţie. Este socialismul birocratic, în comparaţie cu capitalismul dezvoltat, o formaţiune socială superioară pe planul evoluţiei, sau este vorba de variantele aceleiaşi trepte de dezvoltare ?

Aceste probleme, şi altele asemănătoare, au stîrnit unui atît de important istoric marxist, cum este Hobsbawn (în introducerea sa la volumul Marx, „Pre-Capitalist Economic Formations"), îndoiala cu privire la conceptul de trepte *generale* ale dezvoltării. Desigur, se pune întrebarea dacă problemele menţionate netezesc drumul unei discuţii ştiinţifice normale sau dacă ele trebuie înţelese ca indicii ale nerodniciei unui program teoretic. Eu cred că astăzi alternativa nu se poate pune *în acest fel.* Poate că pentru logica dezvoltării sociale conceptul de mod de producţie nu este o cheie falsă, ci o cheie care nu a fost încă suficient şlefuită.

V

Conceptul de mod de producţie nu este destul de abstract pentru a stabili universaliile nivelului dezvoltării sociale. Planurile pe care modurile de producţie pot fi comparate unele cu altele sînt a) reglarea accesului la mijloace de producţie şi b) concordanţa structurală a acestor reguli cu stadiul respectiv de dezvoltare a forţelor de producţie. Pe primul plan, Marx a deosebit proprietatea comună şi proprietatea privată. Punctul de vedere al *exclusivei dispoziţii asupra mijloacelor de producţie* duce totuşi numai la delimitarea societăţilor cu şi fără structură de clasă. Diferenţierea în continuare după gradele în care se impune proprietatea privată şi după formele exploatării (exploatarea de către stat a comunităţii rurale, sclavia, iobăgia, munca salariată) este prea inexactă pentru a permite comparaţii univoce[50].

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Finley propune în vederea unei precizări şi următoarele puncte de vedere[51]: „revendicări de proprietate versus putere asupra lucrurilor ; puterea asupra forţei de muncă umană versus putere asupra mişcărilor umane ; putere de a pedepsi versus imunitate faţă de pedeapsă ; privilegii şi responsabilităţi în procesul juridic ; privilegii în aria familiei ; privilegii de mobilitate socială, orizontală şi verticală ; privilegii versus datorii în sfera sacrală, politică şi militară". Aceste puncte de vedere sociologice generale permit desigur o descriere mai concretă a structurii economice respective, dar, în acelaşi timp, ele extind analiza în loc să o adîncească. Produsul acestui procedeu ar fi o multiplicare pluralistă a modurilor de producţie şi o înmuiere a logicii dezvoltării lor. La capătul acestei căi inductiviste stă părăsirea conceptului de istorie a speciei — şi cu aceasta a materialismului istoric. Nu se poate apriori exclude că cercetările antropologico-istorice ar putea duce într-o zi la aceasta. Deocamdată, însă, drumul în direcţie contrară nu mi se pare încă suficient explorat.

El duce în direcţia unei generalizări mai puternice, adică în cea a căutării principiilor de organizare socială înalt-abstracte. Prin principii de organizare înţeleg acele inovaţii care devin posibile prin paşi de învăţare reconstruibili din punctul de vedere al logicii dezvoltării, care instituţionalizează un nou nivel de învăţare al societăţii[52]. Principiul de organizare al unei societăţi circumscrie spaţiul de joc al posibilităţilor ; el stabileşte mai ales în interiorul căror structuri sînt posibile schimbări ale sistemului instituţiilor ; în ce măsură potenţialul de forţe de producţie dat poate fi socialmente folosit, respectiv, poate fi stimulată dezvoltarea noilor forţe de producţie ; în ce măsură complexitatea sistemului şi performanţele de conducere pot fi ridicate. Un principiu de organizare constă din reguli atît de abstracte încît în formaţiunea socială pe care el o stabileşte sînt posibile mai multe moduri de producţie echivalente din punct de vedere funcţional. Structura economică a unei societăţi determinate ar trebui, prin urmare, să fie cercetată pe două planuri analitice: mai întîi, în termenii modurilor de producție care intră în cadrul ei într-o legătură concretă, apoi, în termenii acelei formațiuni sociale căreia îi aparțin modurile de producție dominante respective. Un astfel de postulat este desigur mai ușor de emis decît de satisfăcut; pot aici să încerc doar să prezint și să fac plauzibil acest program de cercetare.

Principiile organizării sociale se pot caracteriza, într-o primă instanță, prin nucleul instituțional care stabilește forma dominantă a integrării sociale. Aceste nuclee instituționale nu sînt încă analizate în ceea ce privește părțile lor formale componente: înrudirea ca instituție totală, statul ca ordine politică globală, relația de complementaritate între statul specificat funcțional și sistemul economic diferențiat. Eu nu aș urma aici această cale de analiză, pentru că părțile formale componente ale acestor instituții fundamentale rezidă în atît de multe dimensiuni diferite încît este dificil ca ele să fie ordonate din punctul de vedere al logicii dezvoltării. Mai multe perspective are încercarea de a clasifica nemijlocit formele integrării sociale, care sînt determinate prin principiile organizării sociale, după caractere evoluționare. În orice caz, pentru ontogeneza competenței acțiunii, mai ales a conștiinței morale, au fost făcute deja plauzibile corelații din punctul de vedere al logicii dezvoltării.

Desigur, nu ne putem permite să tragem vreo concluzie pripită din ontogeneză cu privire la nivelul de dezvoltare a societăților. Procesele de învățare socială de natură evolutivă nu pot fi atribuite nici societății, nici indivizilor în mod separat. Desigur că sistemul personalității este purtătorul evenimentului de învățare al ontogenezei și, într-un anumit sens, numai subiecții socializați sînt cei care învață. Sistemele sociale pot, însă, atunci cînd se epuizează capacitățile de învățare ale subiecților socializați, să constituie noi structuri pentru a soluționa probleme de conducere ce pun în pericol stabilitatea sistemului. Procesul de învățare evoluționar al societăților este, în acest sens, dependent de competențele indivizilor care aparțin acestora. Aceștia, la rîndul lor, dobîndesc competențele lor nu ca monade izolate, ci formîndu-se în structurile simbolice ale lumii lor. Această dezvoltare are loc pe trei trepte ale comunicării, pe care aș dori să le caracterizez foarte sumar.

Pe *treapta interacțiunii mijlocite simbolic* vorbirea și acțiunea sînt încă limitate în cadrele unui mod de comunicare unic, determinat în mod imperativ. A exprimă cu ajutorul unui simbol comunicativ o așteptare de comportament la care B răspunde cu o acțiune în intenția de a satisface așteptarea lui A. Semnificația simbolului comunicativ și acțiunea se definesc reciproc. Participanții presupun că în relațiile lor interpersonale ar putea, în esență, să-și schimbe locurile, dar ei rămîn fixați în atitudinea lor performativă. Pe *treapta vorbirii diferențiate propozițional* vorbirea și acțiunea se despart pentru prima dată. A și B pot să lege atitudinea performativă a unui participant cu atitudinea propozițională a unui observator; cei doi pot nu numai să *preia* unul perspectiva celuilalt, ci și să *schimbe* perspectiva participantului cu perspectiva observatorului. De aceea, două așteptări de comportament reciproce pot fi astfel coordonate încît ele să constituie un sistem al motivării reciproce sau, cum am putea, de asemenea, spune, un rol social. Pe această treaptă acțiunile se despart de norme. Pe treapta a treia, *treapta vorbirii argumentative*, pretențiile de validitate pe care le legăm de actele de vorbire pot fi tematizate. Atunci cînd într-un discurs întemeiem susțineri sau justificăm acțiuni tratăm ipotetic enunțuri sau norme (care stau la baza acțiunilor), și aceasta în sensul că poate să fie sau să nu fie cazul, sau ceva poate să existe pe drept sau pe nedrept. Normele și rolurile necesită, prin urmare, justificare; validitatea lor poate fi contestată sau întemeiată prin raportare la principii.

Las la o parte aspectele cognitive ale acestei dezvoltări comunicative și mă opresc numai asupra diferenţierii treptate a unei realităţi sociale în sine ierarhizate. Mai întîi sînt percepute acţiuni, motive (respectiv aşteptări de comportament) şi subiecţi care acţionează deocamdată pe un singur plan al realităţii. Pe treapta următoare, se despart acţiunile şi normele, normele se mişcă împreună cu cei ce acţionează şi cu motivele lor, pe un plan care stă oarecum în spatele planului realităţii acţiunilor. Pe ultima treaptă, principiile pe baza cărora pot fi produse normele acţiunii se disting de aceste norme ; principiile sînt transferate înapoi, împreună cu cei ce acţionează şi motivele lor, în spatele liniei normelor, adică a sistemelor de acţiune date.

Pe această cale putem dobîndi concepte fundamentale ale unei teorii genetice a acţiunii, care îngăduie două versiuni : ele pot fi înţelese fie drept concepte cu privire la competenţa dobîndită treptat a subiecţilor capabili de vorbire şi acţiune, care se formează într-un univers simbolic, fie drept concepte pentru infrastructura sistemelor acţiunii. În acest al doilea sens aş dori să le folosesc pentru caracterizarea diferitelor forme ale integrării sociale. Aici vreau să disting instituţiile care reglementează cazul normal de instituţiile speciale, care restabilesc intersubiectivitatea înţelegerii periclitată în cazuri de conflict (drept şi morală.

În măsura în care conflictele acţiunii nu sînt reglementate prin forţă sau cu mijloace strategice, ci pe baze consensuale, intră în joc structurile care impregnează, în cazul individului, conştiinţa morală, în cazul societăţii, sistemul moral şi sistemul de drept. Ele definesc domeniul nucleu al structurilor generale ale acţiunii care au fost tocmai menţionate, în care reprezentările cu privire la dreptate se cristalizează în jurul relaţiilor de reciprocitate ce stau la baza tuturor interacţiunilor. În tradiţia de cercetare inaugurată de Piaget au fost identificate, cum se ştie, trepte ale dezvoltării conştiinţei morale, care corespund treptelor competenţei interactive[53]. Pe treapta *preconvenţională*, unde acţiunile, motivele, subiecţii acţiunii sînt încă percepuţi pe un singur plan al realităţii, sînt evaluate, în cazul conflictelor de acţiune numai *urmările acţiunii*. Pe treapta *convenţională* motivele pot fi evoluate independent de urmările concrete ale acţiunii ; hotărîtoare este conformitatea cu un rol social determinat sau cu un sistem de norme dat. Pe treapta *postconvenţională* aceste sisteme de norme îşi pierd validitatea constituită natural ; ele necesită justificarea din puncte de vedere universaliste.

Am distins între structuri generale ale acţiunii care stau la baza stărilor normale, sărace în conflicte, şi structurile nucleu care stau la baza reglementării consensuale a conflictelor. Aceste structuri ale conştiinţei morale pot, la rîndul lor, să se exprime în simpla apreciere sau în soluţionarea activă a conflictelor de acţiune. Dacă avem în vedere, în acelaşi timp, treptele dezvoltării, după care putem ordona aceste structuri, se poate face plauzibil în mod intuitiv de ce adesea apar diferenţe de trepte între aceste domenii ale acţiunii, adică a) între capacitatea de a stăpîni situaţii normale ale acţiunii şi capacitatea de a asuma stări de conflict din puncte de vedere moral-juridice ; ca şi b) între judecata morală şi acţiunea morală. Apar diferenţe de trepte pe planul sistemelor societăţii, ca şi în ceea ce priveşte comportarea indivizilor. De exemplu, în societăţile neolitice sistemele de morală şi de drept stau pe treapta preconvenţională a dreptului de conciliere şi dispută, în timp ce situaţiile normale sărace în conflicte sînt reglementate în cadrele sistemului de înrudire, deci pe treapta convenţională. La fel se petrec lucrurile cu discordanţele dintre structurile conştiinţei care se evidenţiază deja clar în sistemele semnificaţiei, dar nu află încă vreo încorporare instituţională în sistemele acţiunii. Astfel, în multe mituri ale societăţilor primitive se află deja modele narativ constituite de conflicte şi soluţii, care corespund treptei convenţionale a conştiinţei morale, în timp ce, simultan, dreptul instituţionalizat are caracterele treptei preconvenţionale a conştiinţei morale.

La încercarea (foarte ipotetică) de a distinge *nivelele integrării sociale* se recomandă să se distingă între a) structurile generale ale acțiunii ; b) structurile imaginilor asupra lumii, în măsura în care ele sînt determinante pentru morală și drept, și c) structurile dreptului *instituționalizat* și ale reprezentărilor morale *care obligă.*

Societățile neolitice : a) sisteme ale acțiunii structurate *convențional* (realitatea simbolică este ierarhizată după planurile acțiunii și normelor) ; b) imagini mitice asupra lumii, încă nemijlocit împletite cu sistemele acțiunii (cu modele *convenționale* de soluționare a conflictelor acțiunii morale ; c) reglementare juridică a conflictelor din puncte de vedere *preconvenționale* (evaluarea urmărilor acțiunii, compensarea daunelor produse, restabilirea *statu quo*-ului anterior).

Culturile dezvoltate timpurii : a) sisteme ale acțiunii structurate *convențional* ; b) o imagine mitică asupra lumii reliefată de sistemul acțiunii, care preia funcția de legitimare pentru deținătorul pozițiilor dominante ; c) reglementarea conflictului din punctul de vedere al unei morale *convenționale* legate de figura stăpînului care reprezintă jurisdicția sau dreptatea (apreciere după intențiile de acțiune, trecerea de la recompensă la pedeapsă, de la răspunderea individuală la răspunderea solidară).

Culturile dezvoltate : a) sisteme de acțiune structurate *convențional* ; b) ruptură cu gîndirea mitică, formarea de imagini raționalizate asupra lumii (cu reprezentări de drept și de morală *postconvenționale*) ; c) reglementare a conflictului din punctul de vedere al unei morale convenționale dezlegate de raportarea la persoana stăpînului (sistem complet al jurisdicției, drept dependent de tradiție dar sistematizat).

Societățile moderne : a) domenii ale acțiunii structurate *postconvențional :* diferențiere a unui domeniu, reglementat universalistic, al acțiunii strategice (întreprinderea capitalistă, dreptul privat burghez). Concepții cu privire la o formare a voinței politice întemeiate principial (democrație for-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

mală) ; b) doctrine cu privire la legitimitate constituite universalistic (dreptul natural rațional) ; c) reglementarea conflictului din punctele de vedere ale unei stricte *despărțiri a legalității și moralității* ; drept general formal și raționalizat, morală privată călăuzită de principii.

IV

Aș dori să ilustrez cu un exemplu cum poate fi făcută fertilă această abordare pentru o teorie a evoluției sociale. Aleg problema constituirii societăților divizate în clase sociale, pentru că aici mă pot sprijini pe studiul menționat al lui Klaus Eder[54].

1) Societățile divizate în clase sociale se constituie în cadrele unei ordini politice ; aici integrarea socială nu mai are nevoie să se sprijine de sistemul de înrudire, ea poate fi preluată de către stat. Asupra constituirii statului există un șir de teorii pe care aș dori să le menționez și să le supun criticii pe scurt[55].

a) *Teoria interferenței*[56] explică constituirea unei pături politice de stăpîni și stabilirea unei ordini de stat prin faptul că triburile nomade de păstori au supus agricultorii și crescătorii de animale sedentari și au instituit o stăpînire a cuceritorilor. Astăzi se consideră că această teorie este contrazisă empiric de faptul că nomadismul este mai tînăr decît primele culturi dezvoltate[57]. Constituirea statului trebuie să fi avut cauze endogene.

b) *Teoria diviziunii muncii*[58] este reprezentată de cele mai multe ori într-o versiune complexă. Producția agricolă atinge surplusuri și duce (în legătură cu creșterea demografică) la eliberarea de forțe de muncă. Aceasta face posibilă diviziunea socială a muncii. Diferitele grupuri sociale care se constituie prin aceasta își aproprie bogăția socială diferențiat și formează clase sociale dintre care (cel puțin) una preia funcții de dominație. În ciuda forței ei sugestive, această teorie nu este coerentă. Diviziunea

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

socială a muncii înseamnă o specificare funcţională în interiorul sistemului profesional ; grupele profesionale diferenţiate după cunoştinţe şi dexteritate nu trebuie însă să formeze *per se* contradicţii de interese care cauzează un acces diferenţiat la mijloacele de producţie. Lipseşte un argument care să arate de ce din contradicţiile de interese, care se înrădăcinează în specializarea profesională, trebuie să rezulte funcţii de dominaţie. Diviziunea socială a muncii are loc atît în interiorul clasei dominante pe plan politic (între preoţime, militari şi birocraţie), cît şi în interiorul populaţiei celor ce muncesc (de exemplu, între ţărani şi meseriaşi).

c) *Teoria inegalităţii*[59] susţine că statul se constituie în legătură directă cu problemele repartiţiei. Odată cu creşterea productivităţii muncii, apare un surplus de bunuri şi mijloace de producţie. Diferenţele crescînde în privinţa bogăţiei au ca urmare diferenţe sociale, pe care o organizare relativ egalitară, bazată pe înrudire, nu le poate birui. Problemele distribuţiei fac necesară o altă organizare a circulaţiei sociale a bunurilor. Această teză, presupunînd că ar fi adecvată, ar putea să explice apariţia problemelor de sistem, care pot fi soluţionate prin organizarea statală. În acest fel însă nu ar fi explicată însăşi această nouă formă a integrării sociale. În rest, presupunerea că ar exista o creştere automată a forţelor de producţie este, în orice caz, inexactă cînd este vorba de producţia agricolă. De exemplu, indienii din regiunea Amazonului stăpîneau toate mijloacele tehnice pentru producerea unui surplus în mijloace de alimentaţie, dar abia contactul cu coloniştii europeni a dat impulsul pentru folosirea potenţialului de producţie existent[60]. Printre crescătorii de animale au fost, în orice caz, inegalităţi sociale considerabile pentru că turmele se pot înmulţi relativ uşor.

d) *Ipoteza irigării*[61] explică unirea mai multor comunităţi rurale într-o unitate politică prin dorinţa de a stăpîni ariditatea pămîntului construind irigaţii la scară mare ; de astfel de construcţii este legată necesitatea funcţională a unei administraţii, care devine nucleul instituţional al statului. Astăzi se consideră că această ipoteză este contrazisă empiric, deoarece în Mesopotamia, China, Mexic formarea statelor a precedat proiectele de irigare. În rest, această teorie ar explica şi ea numai constituirea problemelor de sistem şi nu felul în care ele au fost soluţionate.

e) *Teoria densităţii populaţiei*[62] explică constituirea statului în primul rînd prin factori ecologici şi demografici. Se poate lua ca punct de plecare faptul unei creşteri endogene a populaţiei, care a dus în mod normal la extinderea spaţială a societăţilor segmentare, adică la colonizare în noi teritorii. În situaţia în care starea ecologică, munţii, marea sau pustiul, zonele nefertile etc. au blocat colonizarea sau refugiul, conflictele declanşate datorită îndesirii populaţiei şi penuriei de spaţiu nu au aflat altă cale de depăşire decît supunerea politică a majorităţii populaţiei de către un trib învingător. Complexitatea colonizărilor masive putea fi biruită numai prin organizarea statală. Dar chiar dacă problemele demografice, de acest fel, se regăsesc în *toate* culturile dezvoltate timpurii, această teorie nu explică nici ea de ce şi cum pot fi soluţionate aceste probleme.

Nici una dintre teoriile amintite nu distinge între *problemele de sistem*, care depăşesc capacitatea de conducere a sistemului de înrudire, şi *evenimentele de învăţare evolutive*, care explică trecerea la o nouă formă de integrare socială. Numai cu ajutorul mecanismelor de învăţare putem explica de ce cîteva societăţi, puţine la număr, puteau găsi soluţii pentru problemele de conducere care declanşează evoluţia şi de ce ele au găsit tocmai această soluţie a organizării statale. De aceea, iau ca punct de plecare următoarele orientări:

— În ceea ce priveşte ontogeneza capacităţilor de cunoaştere şi acţiune se pot delimita (în sensul psihologiei cognitiviste a dezvoltării) trepte de dezvoltare. Eu înţeleg aceste trepte ca nivele de învăţare care stabilesc condiţiile proceselor de învățare posibile. Deoarece mecanismele de învățare țin de înzestrarea organismului uman (capabil de vorbire), evoluția socială se poate sprijini, dacă condițiile marginale (parțial specifice fazelor) sînt îndeplinite, pe capacitățile individuale de învățare.

— Capacitățile de învățare dobîndite mai întîi de membrii societății luați izolat sau de grupuri marginale intră, prin evenimentele de învățare exemplare, în sistemul de semnificații al societății. Structurile conștiinței și rezervele de cunoștințe colectiv împărtășite prezintă, în termenii cunoștințelor empirice și ai înțelegerii moral-politice, un potențial cognitiv care poate fi folosit social.

— Ne putem îngădui să vorbim de un eveniment de învățare evoluționar și în cazul societății, în măsura în care ea soluționează probleme ale sistemului ce prezintă imperative evoluționare. Este vorba de probleme care depășesc capacitățile de dirijare accesibile în granițele unei formațiuni sociale date. Societățile pot învăța în mod evolutiv în măsura în care folosesc potențialul cognitiv conținut în imaginile asupra lumii pentru reorganizarea sistemului acțiunii. Acest eveniment se poate reprezenta ca o încorporare instituțională a structurilor de raționalitate care sînt deja puse în relief de imaginile asupra lumii.

— Introducerea unui nou principiu de organizare înseamnă stabilirea unui nou nivel al integrării sociale. La rîndul său acesta permite implementarea cunoștințelor tehnico-organizatorice date (sau producerea altora noi), adică o creștere a forțelor de producție și o extindere a complexității sistemului. Pentru evoluția socială, procesele de învățare în domeniul conștiinței moral-practice au funcție conducătoare.

2) Plecînd de la aceste orientări, aș vrea să propun următoarea schiță explicativă pentru constituirea societăților divizate în clase[63].

a) *Fenomenul care necesită explicație* este constituirea unei ordini politice care organizează o societate în așa fel încît membrii ei pot aparține diferitelor linii de descendență. Funcția social-integrativă trece de la relațiile de înrudire la relațiile de dominație. Identitatea colectivă nu mai este reprezentată prin figura unui strămoș comun, ci prin cea a unui stăpîn comun.

b) *Interpretarea teoretică* a fenomenului: o poziție dominantă dă dreptul la exercitarea puterii legitime. Legitimitatea puterii nu se poate întemeia numai pe autorizare mijlocită printr-un status de înrudire; căci pretențiile care se întemeiază pe poziția în familie, pe relațiile de înrudire legitimă, în general, află în puterea politică a stăpînitorului tocmai granița lor. Puterea legitimă se cristalizează în jurul funcției jurisdicției și a poziției judecătorului, după ce dreptul a fost organizat în așa fel că îndeplinește caracteristicile moralei convenționale. Aceasta se înfăptuiește atunci cînd judecătorul în loc să fie legat, ca simplu arbitru, de constelațiile contingente ale puterii partidelor participante, poate judeca după norme de drept intersubiectiv recunoscute și consfințite prin tradiție; cînd el ia în considerare, alături de urmările concrete ale acțiunii, intenția celui ce acționează; cînd el nu se mai lasă mult timp călăuzit de ideea recompensei pentru daunele produse și a restabilirii unui *statu quo* anterior, ci pedepsește încălcarea regulii de către un vinovat. Puterea legitimă are mai întîi forma puterii de a dispune de mijloacele de sancțiune ale unei jurisdicții convenționale. Aici imaginea mitică asupra lumii preia, dincolo de funcțiile sale de explicare, funcții de justificare în sensul legitimării dominației.

c) De aici rezultă *țelul explicației*: Diferențierea pozițiilor de dominație presupune că prezumtivul stăpînitor își constituie puterea legitimă în virtutea jurisdicției convenționale. Constituirea statului trebuie, prin urmare, să fie explicată prin stabilirea cu succes a unei poziții de judecător, care permite reglementarea consensuală a conflictelor de acțiune pe treapta moralei convenționale.

Schița explicativă în amănunte :

d) *Starea originară* : Societățile neolitice, în care complexitatea sistemului de înrudire a dus deja la o puternică divizare ierarhică, le socotesc printre societățile cele mai bogate în perspective evolutive. Ele instituționalizează deja roluri politice limitate temporar. În orice caz, căpeteniile, regii sau conducătorii sînt apreciați după acțiunile lor concrete ; acțiunile lor nu sînt legitime *per se*. Astfel de roluri sînt numai provizoriu instituționalizate (de exemplu, pentru a conduce un război) sau sînt limitate la sarcini speciale (de exemplu, a se îngriji de ploi și de recolte bune). Privite din punct de vedere social-structural, aceste roluri nu au intrat încă în centrul organizării sociale [64].

e) *Probleme particulare ale sistemului :* În societățile neolitice cu mari perspective evolutive apar probleme ale sistemului care nu pot fi biruite prin capacitatea de conducere limitată de principiul familist al organizării. Poate fi vorba aici, de exemplu, de problema condiționată ecologic a penuriei de teritoriu și a îndesirii populației, sau de problema repartiției inegale a bogăției sociale. Aceste probleme, insolubile în cadrele date, devin mereu mai transparente, cu cît mai des duc la conflicte care depășesc instituțiile arhaice de drept (arbitraje, dreptul de dispută).

f) *Probarea noilor structuri* : Unele societăți care stau sub presiunea problemei imperativelor evolutive folosesc potențialul cognitiv al imaginilor lor asupra lumii și instituționalizează mai întîi, cu titlu de încercare, o jurisdicție la nivel convențional. Astfel, spre exemplu, căpeteniile de război sînt înzestrate de acum cu împuternicirea de a împărți dreptatea în cazurile de conflict nu numai după raporturile concrete de forță, ci și după norme recunoscute social, întemeiate pe tradiție. Dreptul nu mai este doar ceva asupra căruia părțile pot să cadă de acord.

g) *Stabilizarea prin formarea sistemului :* Aceste poziții de judecător pot deveni factori motori ai evoluției sociale. Nu toate experimentele bogate în perspective duc însă, cum arată exemplul regatului african Barotse, prin aceste funcţii de jurisdicţie la instituţionalizarea durabilă a unei poziţii de dominaţie, adică la succes evolutiv. Numai în condiţii marginale propice, cum sînt, de exemplu, triumful militar al unui trib sau realizarea unui proiect de irigaţie, astfel de roluri se pot diferenţia durabil, adică se pot stabiliza astfel încît susţin un sistem politic parţial. Din acest punct de vedere, sistemele sociale care au succes pe plan evolutiv se deosebesc de cele care au numai perspective.

h) *Constituirea structurilor de clasă* : „Pe bazele dominaţiei politice, procesul material de producţie poate apoi să fie eliberat de condiţiile limitative ale sistemului de înrudire şi reorganizat prin relaţii de dominaţie“ [65]. Stăpînitorul îşi asigură loialitatea funcţionarilor săi, a preoţilor şi a familiilor ce poartă războiul prin aceea că asigură acestora un acces privilegiat la mijloacele de producţie (economia de palat şi de templu).

i) *Dezvoltarea forţelor de producţie* : „Forţele de producţie care au fost deja descoperite prin revoluţia neolitică pot să fie folosite acum în măsură mare : intensificarea agriculturii şi creşterea animalelor, extinderea manufacturii sînt rezultatul capacităţii lărgite de organizare a societăţii bazate pe clase sociale. Astfel apar noi forme ale cooperaţiei (de exemplu, în agricultura irigaţiilor) sau ale schimbului (de exemplu, în relaţiile de piaţă dintre oraş şi sat)“ [66].

3) Acest argument ar putea explica, de asemenea, în cazul în care el este confirmat empiric, relaţia de dependenţă în care se află dezvoltările contradictorii în evoluţia socială : pe de o parte, evenimentele de învăţare cumulativă, fără de care istoria nu ar putea fi concepută ca evoluţie, adică ca un proces orientat, şi, pe de altă parte, exploatarea omului de către om, puternic ancorată în societăţile bazate pe clase sociale [67]. Materialismul istoric a admis progrese liniare pe axa dezvoltării forţelor de producţie şi a asumat con-

cepte dialectice cu privire la dezvoltarea relaţiilor de producţie. Dacă admitem că există procese de învăţare nu numai în dimensiunea cunoştinţei valorificabile tehnic, ci şi în dimensiunea conştiinţei moral-practice, atunci trebuie să admitem că există trepte ale dezvoltării atît în cazul forţelor de producţie cît şi în cazul formelor integrării sociale. Măsura exploatării şi represiunii nu stă în nici un caz însă în relaţie inversă cu acest nivel de dezvoltare. Integrarea socială, care se înfăptuieşte prin relaţiile de înrudire şi se asigură, în cazurile de conflict, prin instituţiile preconvenţionale de drept, aparţine, considerată din punctul de vedere al logicii acţiunii, unei trepte inferioare în comparaţie cu integrarea socială care se înfăptuieşte prin relaţiile de dominaţie şi se asigură, în cazurile de conflict, prin instituţii convenţionale de drept. În pofida acestui progres, exploatarea şi asuprirea, practicate *cu necesitate* în societăţile politice bazate pe clase sociale, trebuie să fie apreciate în acelaşi timp drept un regres în comparaţie cu inegalităţile sociale lipsite de însemnătate, pe care *le îngăduie* sistemul de înrudire. Pentru că aşa stau lucrurile, societăţile bazate pe clase sociale nu pot satisface în mod structural nevoia de legitimare pe care ele însele o produc. Aceasta este chiar cheia pentru explicarea dinamicii sociale a luptei de clasă. Cum se poate explica această *dialectică* a progresului ?

Consider că explicaţia rezidă în aceea că noile nivele de învăţare înseamnă nu numai spaţii lărgite pentru jocul opţiunilor, ci şi producerea de noi probleme. Un stadiu mai înalt de dezvoltare a forţelor de producţie şi de integrare socială descarcă într-adevăr de probleme formaţiunea socială deja depăşită ; problemele care apar pe noua treaptă de dezvoltare pot însă să crească în intensitate, în măsura în care ele sînt în general comparabile cu cele vechi. Intuitiv aşa pare, în orice caz, că se petrec lucrurile cu poverile ce apar pentru prima dată la trecerea la societatea organizată statal. Pe de altă parte, perspectiva din care am întreprins această comparaţie este contorsionată

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

în măsura în care nu am luat în seamă poverile specifice societății prestatale; societatea organizată pe baza sistemului de înrudire trebuie însă să apară într-o lumină mai favorabilă dacă o considerăm *după felul* problemelor care sînt tipice abia societăților bazate pe clase sociale. Conceptele socialiste ale exploatării și asupririi nu fac o distincție suficientă între situații de probleme diferite din punct de vedere evolutiv. În tradițiile eretice se află, în orice caz, indicii pentru diferențierea conceptuală nu numai a progresului, ci și a exploatării. Se pot diferenția lezări ale corpului (foame, extenuare și boală), aservirea persoanei (umilire, înrobire și angoasă), în fine stări de disperare (singurătate și sentimentul golului) cărora le corespund, la rîndul lor, speranțe, ca speranța la bunăstare și siguranță, la libertate și demnitate, la fericire și satisfacție.

Excurs asupra progresului și exploatării

Am încercat să raportez instituțiile fundamentale, cu ajutorul cărora putem mai întîi să circumscriem principiile de organizare socială (adică familie, stat, sistem economic diferențiat), la progresul istoric, prin intermediul treptelor dezvoltării integrării sociale. Inovațiile bogate în urmări evolutive nu înseamnă însă de fiecare dată numai cîte un nou nivel de învățare, ci și un nou complex de probleme, iar aceasta echivalează cu o nouă categorie de poveri care însoțește noua formațiune socială. Dialectica progresului se evidențiază în aceea *că odată cu dobîndirea de capacități de soluționare a problemelor sînt conștientizate noi complexe de probleme.*

Prin faptul, de pildă, că medicina, ca știință a naturii, aduce sub control unele boli, se constituie față de toate bolile o conștiință a contingenței. Această experiență reflexivă este reținută în conceptul de proces istoric-natural: un proces istoric-natural este un domeniu de viață a că-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

rui pseudonaturalitate este transparentă. Suferința provocată de contingențele unui eveniment necontrolat dobîndește o nouă calitate în măsura în care ne atribuim competența de a interveni rațional asupra lui. Această suferință este apoi negativul unei noi trebuințe. Astfel, putem face încercarea de a interpreta evoluția socială luînd ca fir conducător acele probleme și trebuințe care au luat naștere abia prin cuceririle evoluționare : evenimentul de învățare social-evoluționar generează el însuși, pe fiecare treaptă a dezvoltării, noi resurse, care înseamnă noi dimensiuni ale lipsei (Knappheit) și, cu aceasta, noi trebuințe istorice.

Odată cu trecerea la forma de viață socio-culturală, așadar cu introducerea structurii familiale, apare *problema delimitării societății față de natura exterioară*. Cel mai tîrziu în societățile neolitice este tematizată armonizarea societății cu mediul înconjurător natural. Puterea asupra naturii este conștientizată în legătură cu insuficiența resurselor. Experiența neputinței față de contingențele naturii exterioare trebuie să fie interpretată într-un sens ocolit, prin mit și magie. Odată cu introducerea unei ordini politice globale apare *problema autoconducerii sistemului social*. Cel mai tîrziu în culturile dezvoltate realizările de ordine statală devin o trebuință centrală. Siguranța prin drept intră ca resursă insuficientă în conștiință. Experiența represiunii și arbitrarului social trebuie să fie compensată prin legitimări ale dominației. Aceasta se atinge în cadrele imaginilor asupra lumii raționalizate (cu care, dealtfel, problema centrală a treptei anterioare, neputința, își pierde din acuitate). În societatea modernă, odată cu autonomizarea economiei (și o complementizare a statului) apare problema unui *schimb autoreglat al sistemului social cu natura exterioară*. Cel mai tîrziu în capitalismul industrial, societatea se pune conștient sub imperativul creșterii economice și al măririi avuției. Valoarea intră ca resursă insuficientă în conștiință. Experiența inegalității sociale aduce pe primul plan mișcări sociale și strategii de satisfacere corespunzătoare. Acestea par să ducă la țintă în democrațiile de masă ale statului social (cu care, dealtfel, problema centrală a treptei anterioare, nesiguranța dreptului, poate fi redusă în acuitate). Dacă, în sfîrșit, societățile post-moderne, așa cum ele sînt văzute astăzi, din diferite laturi, trebuie să se distingă printr-un primat al sistemului științei și educației, se poate medita asupra problemei care apare acum, *cea a unui schimb autoreglat al sistemului social cu natura interioară.* Devine temă, la rîndul ei, o resursă structural insuficientă : nu procurarea de putere, securitate sau valoare, ci procurarea de motivație și sens. În măsura în care integrarea naturii interioare, a procesului de interpretare a trebuințelor, care s-a derulat pînă aici ca un proces istoric-natural, ar fi înfăptuită în mod discursiv, principii ale participării ar putea cîștiga teren în multe domenii ale vieții, în timp ce pericolul crescînd al anomiei (și acediei) ar da naștere la noi administrații ocupate cu controlul motivației. Probabil că apoi se constituie, în jurul unui nou principiu al organizării, un nou nucleu instituțional, în care se amestecă elemente ale educației publice, ale asigurării sociale, ale înfăptuirii liberalizate a pedepsei și ale terapiei bolilor spirituale.

Menționez această perspectivă, pentru care există în cel mai bun caz puncte de sprijin, numai pentru a comenta *posibilitatea* ca un model al exercitării diferențiate a forței sociale, ancorat social-structural, să supraviețuiască chiar *formei economice* a dominației de clasă (dacă ea este acum exercitată prin dreptul de proprietate privat sau prin birocrațiile de stat ocupate de elite. Într-o formă a dominației de clasă viitoare, îmblînzită și totodată intensificată prin trecerea la o coerciție social-psihologică, „dominația“ (cuvîntul amintește de forma de exercitare socială deschisă a forței, relativă la persoane, politică, care s-a manifestat mai întîi în feudalismul european) ar fi a doua oară ruptă — nu prin dreptul privat burghez, ci prin sistemul de educație socială de stat. Dacă însă între participarea lărgită și administrația socială crescută, între devenirea reflexivă a proceselor de formare a motivelor și creșterea controlului social (adică a manipulării motivelor) *ar trebui* să se instaleze un cerc vicios este o problemă pe care o socotesc, în ciuda judecăților hotărîte ale unor antropologii pesimiste reînviate, drept o problemă indecidabilă apriori.

Am propus un spectru de probleme ale autoconstituirii societății, care merge de la delimitarea față de mediul înconjurător, prin autoconducere și schimbul autoreglat cu natura exterioară, pînă la schimbul autoreglat cu natura interioară. Cu fiecare nou complex de probleme evolutive apar noi neîndestulări, respectiv lipsa în forța tehnic disponibilă, în securitate politic instituită, în valoare economic produsă și în sens creat cultural; și, cu acestea, intră în avanscenă noi trebuințe istorice. Dacă se consideră plauzibilă această schemă vag conturată, rezultă că, odată cu devenirea reflexivă a formării motivelor și a penuriei de sens, este epuizat spațiul de joc pentru noi domenii de probleme evolutive. Sfîrșitul *primei depășiri* ar putea însemna, la un nou nivel, o întoarcere la problemele delimitării, adică la descoperirea granițelor interioare de care se lovesc procesele de socializare și la *declanșarea de noi contingențe la aceste granițe ale individualizării sociale.*

VII

În încheiere, doresc să indic perspectivele care rezultă pentru confruntarea cu concepțiile explicative concurente. Drept concepții teoretice cu privire la evoluție se oferă structuralismul, neoevoluționismul și funcționalismul sociologic. Conceptul progresului istoric, care este strîns legat de cel al evoluției sociale, suscită probleme logico-teoretice care au fost tratate în forma unei critici a filozofiei istoriei [68], pe de o parte, și în cadrele unei etici evoluționiste [69], pe de altă parte.

1. Althusser și Godelier au încercat să valorifice din punctul de vedere al materialismului istoric concepte și poziții dezvoltate de către Lévi-Strauss[70]. *Conceptul de structură* a fost dobîndit prin studiul societăților care au precedat societățile dezvoltate cultural și, în aceeași măsură, prin studiul structurilor analogice ale „gîndirii sălbatice“, ca și prin studiul structurilor familiale ale relațiilor sociale. Conceptul se raportează la sistemele fundamentale de reguli care sînt urmate în cunoaștere, vorbire și interacțiune. Aceste reguli nu pot fi citite direct pe suprafața aparențelor ; este vorba mai curînd de structuri de adîncime, pe care indivizii le urmează într-un mod care nu este intențional, în măsura în care produc simboluri culturale observabile. Regulile sînt valabile nu numai pentru indivizii izolați ; valabilitatea lor este colectivă. Ele formează de fiecare dată un sistem care permite să se instituie relații de transformare între exprimările generate. Structurile sînt capabile de o reconstrucție rațională[71].

Nu voi putea aici să urmăresc diferitele încercări de adaptare marxistă a conceptelor structuraliste de bază. Ele au adus însă o folosire inflaționară a acestor concepte, dincolo de domeniul antropologiei. De aceea sînt necesare definiții clare. Pe planul sistemului personalității se pot delimita trei dimensiuni structurale : cunoaștere, limbă și interacțiune. Aceasta înseamnă că individul perfecționează structuri și dezvoltă competențe, care fac posibile : a) operațiile gîndirii, ale prelucrării cognitive a experiențelor și ale acțiunii instrumentale ; b) articularea de propoziții bine formate fonetic și gramatical ; și c) interacțiuni și reglementarea consensuală a conflictelor de acțiune. Comunicarea prin limbă (și, în alt mod, acțiunea strategică), cer, dimpotrivă, o integrare a structurilor din mai multe asemenea dimensiuni. De aceea, structurile *exprimărilor* vorbite, dincolo de dimensiunea lingvistică, nu sînt ușor de analizat. Însemnătatea mediului limbii este evidentă : în acest mediu sînt legate conștiința individuală cu cea socială. Dacă apreciez bine, pe planul sistemului social se pot indica structuri de adîncime diferenţiate şi elementare pentru forţele de producţie şi formele integrării sociale. Forţele de producţie încorporează o cunoaştere tehnică şi una organizatorică, care se lasă analizate în termenii structurilor cognitive. Cadrele instituţionale şi mecanismele de reglementare a conflictelor încorporează o cunoaştere practică, care se lasă analizată în termenii structurilor interacţiunii şi ai formelor conştiinţei morale. Dimpotrivă, imaginile asupra lumii sînt simboluri foarte complexe, care sînt determinate prin formele cognitive, formele limbii şi formele moral-practice ale conştiinţei, iar reunirea şi combinarea acestor structuri nu este stabilită odată pentru totdeauna.

Încercările de reconstrucţie raţională s-au întins pînă acum cel mai departe acolo unde structurile de adîncime elementare se lasă mai uşor izolate: în lingvistică, respectiv în fonetică şi sintaxă; în antropologie, în măsura în care aceasta se ocupă cu sistemele primitive ale înrudirii (imaginile mitice asupra lumii sînt accesibile unei analize structuraliste în măsura în care ele sînt încă nemijlocit limitate de structurile interacţiunii)[72]; şi, în sfîrşit, psihologia este şi ea de amintit, în măsura în care se ocupă (în tradiţia de cercetare a lui Piaget) cu ontogeneza gîndirii şi a conştiinţei morale[73]. Mai puţin succes au încercările de reconstrucţie acolo unde mai multe structuri se implică una pe alta: aceasta se vădeşte în pragmatică, în socio- şi etnolingvistică, în măsura în care ele se ocupă de universaliile proceselor de exprimare şi înţelegere; în teoria psihanalitică a limbii, care cercetează condiţiile comunicării sistematic contorsionate; şi, în fine, în analiza structuralistă a imaginii asupra lumii, care străbate rar la suprafaţa tradiţiilor culturale[74].

Structuralismul s-a lovit evident de limitele oricăror cercetări sincronice. Aceasta s-a vădit mai puţin în lingvistică şi antropologie numai datorită proprietăţilor statice ale domeniului de obiecte. Structuralismul se limitează mai ales la logica structurilor existente şi nu se extinde la modelul proceselor ce constituie structurile. Abia concepţia elaborată de Piaget, a unui structuralism genetic, care urmăreşte logica dezvoltării procesului de formare de structuri, construieşte o punte de trecere către materialismul istoric. Aceasta oferă, cum s-a arătat, posibilitatea de a considera diferitele moduri de producţie din puncte de vedere mai abstracte ale logicii dezvoltării.

Este deplin posibil de a reproduce istoria tehnicii pe treptele analizate ontogenetic ale dezvoltării cognitive în aşa fel că devine evidentă logica dezvoltării forţelor de producţie. Dar succesiunea istorică a modurilor de producţie se lasă analizată abia în termeni de principii abstracte de organizare socială, dacă putem arăta care structuri ale tablourilor lumii corespund formelor particulare ale integrării sociale şi cum limitează aceste structuri dezvoltarea cunoştinţei profane. Cu alte cuvinte : tocmai o concepţie materialist-istorică trimite la o analiză structurală a dezvoltării tablourilor lumii. Evoluţia imaginii asupra lumii mijloceşte între treptele de dezvoltare ale structurilor interacţiunii şi progresul cunoaşterii valorificabile tehnic. În conceptele materialismului istoric, aceasta înseamnă că dialectica forţelor de producţie şi a relaţiilor de producţie se înfăptuieşte prin intermediul ideologiei.

2. Teoriile evoluţiei antropologice, din ultima parte a secolului al XIX-lea (Morgan, Tylor), au scăzut în influenţă în secolul nostru, odată cu apariţia concepţiilor cultural-relativiste ale şcolii funcţionaliste. Numai autori ca V. G. Childe şi L. White au rămas la conceptul treptelor generale ale dezvoltării [75]. Sub influenţa antropologiei culturale dominante (Kroeber, Malinowski, Mead), concepţiile evoluţioniste au fost reprezentate, aşa cum arată „evoluţionismul multiliniar" al unui J. H. Steward [76], numai într-o formă foarte rezervată şi prin adaptarea la ecologia culturală. Recent, consecinţele teoretice ale teoriei biologice a evoluţiei au dat, fireşte, din nou impulsuri pentru înnoirea evoluţionismului în ştiinţele sociale. Evoluţia socială nu mai apare doar vag, ca o continuare a

evoluţiei organice ; neoevoluţioniştii (Parsons, Luhmann, Lenski) [77] pleacă mai curînd de la considerentul că evoluţia socială poate fi explicată cu ajutorul modelului analizat şi verificat al evoluţiei naturale. Utilitatea euristică a modelului biologic este incontestabilă ; îndoielnic este însă dacă se deschide calea către o teorie generalizată a evoluţiei, care să poată fi în egală măsură valabilă pentru dezvoltarea biologică şi pentru cea culturală [78].

Modelul biologic se întemeiază, cum se ştie, pe conceptul menţinerii stării unui sistem cu autoreglare delimitat faţă de un mediu înconjurător foarte complex. Între mediul înconjurător şi sistem există o toleranţă de complexitate ; sistemul care îşi păstează graniţele stă în faţa sarcinii de a-şi dezvolta propria complexitate în aşa măsură încît poate să reducă suficient complexitatea mediului înconjurător. Purtătorii evoluţiei naturale sînt *speciile*, fiecare fiind reprezentată de o stare determinată a fondului genetic capabil de reproducere. Speciile se reproduc în formă de *populaţii* care se stabilesc în ambianţele lor ecologice. Ele se compun din *organisme* izolate, care sînt în interacţiune unele cu altele şi cu mediul lor înconjurător. Procesul de învăţare evolutiv este ancorat nemijlocit în fondul genetic capabil de reproducere. Prin evenimentul *mutaţiei*, care poate fi înţeles ca greşeala la transferul informaţiei genetice, sînt produse fenotipuri *deviante* care sînt *selecţionate* sub presiunea selectivă a mediului înconjurător şi care fac posibilă stabilizarea unei populaţii dependente de condiţiile mediului său înconjurător. Acest proces de învăţare, care nu este condus teleologic, duce la un rezultat care se lasă interpretat teleologic : speciile pot fi ordonate din punctele de vedere ale morfologiei şi comportamentului, adică după complexitatea organizaţiei lor corporale şi după mărimea potenţialului lor de reacţie.

La transferul acestui model asupra dezvoltării sociale se pun în esenţă trei probleme : în ce constă echivalentul pentru evenimentul mutaţiei ?

În ce constă echivalentul pentru capacitatea de supraviețuire a unei populații? În ce constă, în fine, echivalentul pentru conducătorul pe scara gradată a evoluției, care este ocupată cu diferite specii?

a) Consider că utilitatea euristică a modelului biologic constă în aceea că el orientează atenția asupra mecanismului de învățare evoluționară. Un mecanism producător de varietate, care corespunde deocamdată într-un sens vag mutației, stă evident la baza tradiției culturale. Evoluția naturală nu este atinsă prin procesele de învățare individuale ale organismelor izolate, care lărgesc și modifică comportamentul programat genetic (căci modificarea de comportament este limitată la ciclul de viață al organismului singular și nu este recuplată cu următoarea rundă a reproducției fondului genetic). Pe treapta evoluției socio-culturale evenimentele de învățare sînt în prealabil organizate social, astfel că rezultatele învățării pot fi permanentizate. Astfel tradiția culturală oferă un mediu în care pot să aibă loc inovații producătoare de varietate, după ce mecanismul evoluției naturale a fost redus la tăcere.

Diferențele dintre evenimentul mutației și învățarea socială se impun[79]. În cazul acesteia din urmă procesul de învățare evolutiv se înfăptuiește nu prin schimbarea fondului genetic, ci prin schimbarea unui potențial cognitiv. Diferența dintre genotip și fenotip pierde pe acest plan orice importanță. Cunoștința împărtășită intersubiectiv și permanentizată este parte componentă a sistemului social și nu posesie a indivizilor izolați; căci aceasta se formează abia prin socializarea indivizilor. Evoluția naturală duce la un repertoriu de comportament mai mult sau mai puțin omogen al membrilor unei specii, în timp ce învățarea socială are drept urmare o diversificare accelerată a comportamentului. Aceste comparații pot fi continuate. O dificultate fundamentală o văd în aceea că biochimia a reușit în ultimele decenii să analizeze evenimentul mutației, în timp ce mecanismul de învățare care stă la baza unui fenomen atît de complex cum este tradiția culturală este aproape necunoscut. Pline de perspectivă sînt însă psihologiile cognitivistă și analitică ale dezvoltării, care consideră fie acomodarea și asimilarea cu ocazia însușirii de noi structuri cognitive, fie identificarea și proiecția drept mecanism de învățare la edificarea unei baze motivaționale. Atîta timp cît aceste mecanisme nu sînt suficient analizate nu putem totuși aprecia dacă comparația dintre mutație și tradiție este pur metaforică sau dacă mecanismul de învățare socială care stă la baza ei se lasă cunoscut ca un echivalent funcțional al evenimentului mutație. Suspiciunea noastră ar trebui să atragă atenția asupra unei diferențe : evenimentul mutație produce variații după principiul întîmplării, în timp ce ontogeneza structurilor conștiinței este un proces selectiv și orientat la un nivel înalt.

b) În evoluția naturală succesul în procesele de învățare se măsoară în capacitatea unei populații de a se stabiliza într-un mediu înconjurător dat ; aici reproducția speciei depinde în cele din urmă de capacitatea de supraviețuire a organismelor izolate. Pentru capacitatea unui organism de a evita moartea se lasă indicați de asemenea parametri univoci. Nu tot așa în ceea ce privește capacitatea unei societăți de a evita moartea — nu este nici cel puțin clar ce trebuie să însemne aceasta. Căci supraviețuirea fizică a unui număr de membri ai societății, capabili de reproducere, este o condiție necesară, dar nu și suficientă pentru menținerea identității unei societăți.

Identitatea unei societăți este determinată normativ și depinde de valorile ei culturale ; pe de altă parte, aceste valori se pot schimba în urma unui proces de învățare. Nu există vreo funcție-scop determinabilă univoc, pentru a măsura ultrastabilitatea societăților. Dunn exprimă această stare de lucruri după cum urmează : „Oportunitatea unui comportament nou este testată de contribuția sa la convergența scopurilor. Dacă nu trece acest test, nu va reuși, de obicei, să cîștige un loc permanent în repertoriul comportamental. Oricum,

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

nereuşita generării convergenţei scopurilor poate să determine nu numai identificarea noului mod comportamental ca greu adaptabil, ci şi punerea sub semnul întrebării a oportunităţii scopului. Pe scurt, tot aşa cum scopurile formează testul comportamentului adaptativ, dînd naştere revizuirii ideilor comportamentale, ideile comportamentale formează uneori testul adecvării scopurilor şi conduc la revizuirea scopurilor".

Nu vreau să urmez propunerile pe care le fac Dunn[80] şi Luhmann[81] cu privire la o apreciere evoluţionistă a valorilor supreme ale sistemului (system targes goals) pentru că ele nu ies din cercul lipsit de speranţă al unei definiţii a vieţii sociale care se ia pe sine ca reper. Pe treapta socio-culturală procesele de învăţare sînt din capul locului organizate prin limbă, în aşa fel încît obiectivitatea experienţei individului este structural îmbinată cu intersubiectivitatea înţelegerii indivizilor. De aceea, între indivizii socializaţi şi societatea lor nu există aceeaşi relaţie instrumentală ca între exemplar şi specie pe treptele subumane ale dezvoltării. Nu are sens nici reprezentarea unei instrumentalizări a valorilor supreme ale sistemului din perspectiva a ceea ce indivizii ştiu şi vor, căci aceştia au fost socializaţi în societatea lor. Dacă ar trebui date puncte de vedere normative pentru ultrastabilitatea societăţilor, atunci ar trebui să le căutăm în orice caz în structurile fundamentale ale comunicării prin limbă, în care societăţile, împreună cu membrii lor, se reproduc. Speciile se reproduc prin aceea că suficient de multe exemplare evită moartea ; societăţile se reproduc prin aceea că evită să fie permanentizate prea multe erori. Dacă capacitatea de supravieţuire a organismelor este un caz test pentru procesul de învăţare al speciilor, atunci cazurile test corespunzătoare pentru societăţi rezidă în dimensiunea producerii şi folosirii cunoaşterii valorificabile tehnic şi practic.

c) În sfîrşit, la transferul modelului biologic asupra dezvoltării sociale rezultă o dificultate şi din faptul că punctul de vedere al creşterii complexității nu este suficient pentru a distinge pragurile sau nivelele evoluționare ale dezvoltării. Dunn propune să se distingă trei stadii ale dezvoltării sociale: în primul stadiu, sistemul social folosește întreaga sa capacitate de adaptare pentru confruntarea cu riscurile naturii exterioare; în al doilea stadiu, pentru confruntarea cu alte sisteme sociale sînt necesare mai multe performanțe adaptative decît pentru stăpînirea naturii; în al treilea stadiu, performanțe adaptative care s-au dezvoltat în relație cu împrejurările naturale și sociale devin reflexive: învățare a învățării[82]. Luhmann propune o distincție care trebuie să fie asumată după gradul de diferențiere a trei funcții evoluționare fundamentale, adică după despărțirea treptată a variației, selecției și stabilizării. Asemenea criterii sînt nesatisfăcătoare, chiar dacă se pot aplica materialului istoric, pentru că ele pot distinge într-adevăr, din punct de vedere funcționalist, *gradul* de complexitate, dar nu pot distinge vreo *treaptă* a evoluției.

Nici în evoluția naturală gradul de complexitate nu este un criteriu suficient pentru încadrarea unei specii în ierarhia evoluționară; căci adesea creșterea complexității organizării corporale sau a modului de viață se dovedește a fi o înfundătură. O încadrare evoluționistă demnă de încredere este posibilă abia atunci cînd ajungem să cunoaștem logica internă a unui șir de schimbări morfologice sau a unei extinderi a potențialului de reacție. Exemplar este rolul pe care îl joacă sistemul nervos central la comparația filogenetică: structura generală și logica dezvoltării sistemului nervos central trebuie să fie cunoscute atunci cînd vrem să încadrăm diferite specii după stadiul de dezvoltare al acestui sistem[83]. Nici în evoluția socială nu vom putea încadra formațiunile sociale după stadiul lor de dezvoltare înainte de a cunoaște structurile generale și logica dezvoltării proceselor sociale de învățare. Sistemului nervos central îi corespund aici structurile cognitive de bază, în care sînt produse cunoașterea tehnică și cea moral-practică.

3. Neoevoluţionismul în ştiinţele sociale se arată de obicei satisfăcut de criteriul direcţiei, ce constă în creşterea capacităţii de conducere (adaptive capacity). Din acest punct de vedere sînt preluate în teoria dezvoltării concepte şi puneri de probleme proprii *funcţionalismului* desfăşurat în teoria sistemelor. Evoluţia societăţii este exprimată în procese de diferenţiere, de specificare funcţională, de integrare şi de respecificare. Teoriile modernizării se mişcă exemplar în aceste cadre metodologice. Unirea repertoriului de concepte al teoriei sistemelor cu cel al teoriei evoluţiei aduce neîndoielnic avantaje pentru cercetarea transformărilor structurale care extind capacitatea de conducere a unei societăţi. Acest cîştig analitic a dus însă, pe de altă parte, la confundarea structurilor capacităţii de învăţare cu complexitatea socială. Un funcţionalism autonomizat ignoră împrejurarea că creşterile de complexitate sînt posibile totdeauna numai la nivelul de învăţare care este de fiecare dată atins prin principiul organizării unei societăţi. Instituirea de noi principii de organizare nu o putem însă explica înainte de a cunoaşte structurile de bază specifice proceselor de socializare şi logica dezvoltării lor. Clarificarea asupra capacităţilor de învăţare specifice domeniului obiectual trebuie să preceadă analiza complexităţii.

Aceasta se vădeşte, pentru a da un exemplu, la folosirea conceptului de mediu al comunicării al teoriei sistemelor. Mediul fundamental este, evident, limba. Paşii semnificativi din punct de vedere evoluţionar sînt, între alţii, fixarea scrisă a limbii ca şi diferenţierea sistemelor parţiale, care se construiesc fiecare pe un mediu special : sistemul politic pe drept, sistemul economic pe bani, sistemul ştiinţei pe adevăr etc[84]. O analiză funcţionalistă poate doar să arate că astfel de înnoiri măresc complexitatea societăţii : ea nu explică *cum* este structural posibilă dezvoltarea mediilor de comunicare pe baza limbii şi ea explică la fel de puţin *de ce* anumite medii *sînt introduse* corespunzător unei forme date a integrării sociale. Nu voi putea indica în acest spaţiu o derivare pe baza teoriei comunicării, a diferitelor medii din structurile de bază ale vorbirii şi acţiunii, dar aş vrea să indic o consecinţă cel puţin.

Analiza complexităţii îşi poate afla locul ei adecvat abia atunci cînd se reuşeşte să se ordoneze un şir de principii de organizare din punctul de vedere al logicii dezvoltării şi să se determine treptele corespunzătoare ale evoluţiei sociale. Ea serveşte în acest caz pentru a explica *evoluţia specială* pe care o parcurg societăţile în adaptarea la condiţiile ecologice şi la împrejurările istorice. Morfologia socio-culturală a societăţilor singulare s-ar sustrage teoriei evoluţiei dacă noi nu am putea întregi cercetarea genetic-structuralistă a evoluţiei generale printr-o cercetare orientată funcţionalist a evoluţiilor speciale[85].

4. În încheierea consideraţiilor noastre aş vrea să revin încă o dată asupra implicaţiilor normative pe care le are orice teorie a evoluţiei. Căci şi teoria evoluţiei naturale trebuie să ofere, cum s-a arătat, un criteriu al direcţiei, care permite aprecierea proprietăţilor morfologice şi a capacităţii de reacţie. Alegerea acestui criteriu pare să fie mai puţin problematică în cazul evoluţiei naturale decît în cazul celei sociale, numai pentru că putem recurge la valoarea fundamentală a „supravieţuirii“ (sau la „sănătate“). Viaţa organică este atît de sinonimă cu reproducerea acestei vieţi, încît atribuim indiciul normativ al tuturor stărilor de „sănătate“ nu observatorului, ci înseşi sistemelor vii: pe cît trăiesc, organismele înseşi înfăptuiesc o apreciere, în urma căreia sînt de preferat menţinerea stării faţă de nimicirea sistemului, reproducerea vieţii faţă de moarte, sănătatea faţă de riscurile bolii. Teoreticianul evoluţiei se simte dispensat de judecăţi de valoare, el pare să realizeze doar ulterior „judecăţi de valoare“ care sînt cuprinse în forma de reproducere a vieţii. Desigur că aceasta este o eroare logică: din constatarea descriptivă că sistemele vii disting stări determinate de alte stări nu rezultă în nici

un caz o apreciere pozitivă din partea observatorului.

Probabil ne putem îngădui să spunem că teoreticianul evoluţiei este spontan înclinat, întrucît el însuşi este o esenţă vie, nu numai să observe indiciul normativ al evitării morţii ca un fenomen natural, ci şi să adere la el ? Abia această adeziune justifică în orice caz poziţia multor biologi, care consideră direcţia evoluţiei ca ceva bun şi nu numai că deosebesc speciile după locul pe care ele îl ocupă în ierarhia evolutivă, dar le şi apreciază. În orice caz, numai sub această presupunere sînt de înţeles încercări de a proiecta o etică evoluţionistă [86].

În versiunea lui C. H. Waddington etica evoluţionistă se sprijină pe perspectiva metaetică a biologului (biological wisdom), „conform căreia funcţia convingerilor etice este de a media evoluţia umană, iar evoluţia manifestă o anume direcţie de progres identificabilă“ [87]. Waddington crede că se fereşte de o eroare naturalistă : „Susţin că dacă investigăm cu metode ştiinţifice normale modul în care existenţa convingerilor etice este implicată în nexus-ul cauzal al întîmplărilor lumii, vom fi obligaţi să tragem concluzia că funcţia eticizării este de a media progresul evoluţiei umane, progres ce are loc acum mai ales în sfera socială şi psihologică. Vom constata de asemenea că, în lume ca întreg, acest progres indică o direcţie ce este la fel de bine sau rău definită precum conceptul de sănătate fiziologică. Legînd aceste două aspecte putem defini un criteriu a cărui validitate nu depinde de nici o recunoaştere din partea unei convingeri etice preexistente“ [88].

Dacă însă înţelepciunea biologică a eticilor evoluţioniste se exprimă în aceea că ele promovează evoluţia şi capacitatea de învăţare a sistemelor sociale, atunci trebuie să fie admis în prealabil : a) că se cunoaşte după ce poate fi măsurată evoluţia socială şi b) că se consideră evoluţia socială ca ceva bun. Waddington pleacă de la faptul că aceste premise au fost suficient clarificate în biologie deoarece a) criteriul direcției evoluției naturale ar fi valabil și pentru evoluția socială și deoarece b) cu reproducerea vieții, „sănătatea“ ar fi pusă ca valoare obiectivă. Chiar dacă a) ar fi o ipoteză neproblematică, în b) se strecoară un raționament greșit naturalist: biologul nu este desigur în nici un caz obligat să-și apropie ca preferință tendința la autoconservare imanentă vieții organice, pe care el o observă, fie și prin împrejurarea că el însuși este o ființă vie. De această împrejurare el poate face totuși abstracție adoptînd atitudinea obiectivizantă a subiectului cunoscător.

Altfel se petrec lucrurile cu baza normativă a comunicării prin limbă, pe care noi, ca teoreticieni, trebuie totdeauna să ne bizuim. Dacă adoptăm o atitudine teoretică, dacă ne angajăm într-un discurs, în general într-o acțiune comunicativă, am făcut deja cel puțin implicit presupuneri determinate care numai ele fac posibil consensul: astfel presupunerea că propozițiile adevărate ar fi de preferat celor false și că normele juste (adică capabile de justificare) ar fi de preferat celor nejuste. Baza de validitate a vorbirii are, pentru o ființă vie care se menține în structurile comunicării curente, obligativitatea premiselor generale și inevitabile, în acest sens „transcendentale“ [89]. *Teoreticianul* nu are aceeași posibilitate de alegere față de pretențiile de validitate imanente vorbirii ca și față de valoarea fundamentală biologică a sănătății; altfel, el ar trebui să poată contesta tocmai premisele fără de care teoria evoluției însăși ar fi fără sens. Dacă noi nu sîntem însă liberi să respingem sau să acceptăm pretențiile de validitate legate de potențialul cognitiv al speciei umane, atunci este fără sens să se vrea „a decide“ pentru sau contra rațiunii, pentru sau contra extinderii potențialului acțiunii întemeiate [90]. Din acest motiv, eu consider decizia în favoarea criteriului materialist-istoric al progresului ca nefiind arbitrară: dezvoltarea forțelor de producție, în legătură cu maturizarea formelor de integrare socială, înseamnă progrese ale capacității de învățare în ambele dimensiuni : progrese în cunoașterea obiectivizantă și în înțelegerea moral-practică.

Note

1. În prima parte a *Ideologiei germane* și în prefața la *Contribuții la critica economiei politice*, din 1 ianuarie 1859.
2. Asupra relației dintre caracterizările materialismului istoric la Marx și Engels, vezi L. Krader, *Ethnologie und Anthropologie bei Marx*, München 1973.
3. I. V. Stalin, *Despre materialismul dialectic și materialismul istoric*.
4. I. S. Kon, *Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts*, Bd. II, Berlin 1966 ; E. M. Zukov, *Über die Periodisierung der Weltgeschichte*, în : *Sowjetwissenschaft*, Jg. 1961 H. 3, p. 154—241 ; E. Engelberg, *Fragen der Evolution in der Weltgeschichte*, în : *Z. f. Geschichtswissenschaft*, Sonderheft XIII, Jg. 1965, p. 9—18 ; E. Hoffmann, *Zwei aktuelle Probleme der geschichtlichen Entwicklungsfolge fortschreitender Gessellschaftsformationen*, în : *Z. f. Geschichtwissenschaft* XIV 1968, p. 1265—1281 ; G. Lewin, *Zur Diskussion über die marxistische Lehre von den Gessellschaftsformationen*, în : *Mitt. d. Inst. f. Orientforschung* 1969, p. 137—151 ; E. Engelberg (Hrsg). *Probleme der Marxistischen Geschichtswissenschaft*, Köln, 1972.
5. K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 21.
6. Pentru delimitarea tipurilor de acțiune : J. Habermas, *Tehnica și știința ca „ideologie"*, în volumul de față.
7. K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 30.
8. Ibidem, p. 21.
9. Ibidem, p. 6.
10. B. Rensch, *Homo Sapiens*, 2. Aufl., Göttingen 1965 ; E. Morin, *Das Rätsel des Humanen*, München 1974.
11. Ch. F. Hockett, R. Ascher, *The Human Revolution*, *Current Anthropology*, Febr. 1964, p. 135—147 ; G. W. Hewes, *Primate Communication and the Gestural Origin of Language*, în : *Current Anthropology*, Febr. 1973, p. 5—29.
12. Despre limitarea incestului la vertebrate : N. Bischoff, *The Biological Foundations of the Incest-taboo*, în :

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Soc. science inform. VI, 1972, p. 7—36 ; Cercetările etnologice nu iau în considerare faptul că abia oprirea incestului între tată şi fiică a deschis calea de inovaţie culturală ce duce la structura familiei. Vezi Mayer Fortes, *Kinship and the Social Order*, în : *Current Anthropology*, April 1972 p. 285—296.

13. E. W. Count, *Das Biogramm*, Frankfurt am Main 1970.

14. J. Habermas, *Entwicklung der Interaktionskompetenz*, ms., Starnberg (1974).

15. E. Morin, *op. cit.*, p. 115 şi urm. ; asupra ontogenezei conştiinţei timpului vezi J. Piaget, *Die Bildung des Zeitbegriffs beim Kinde*, Frankfurt am Main, 1974.

16. D. Claessens, *Instinkt, Psyche, Geltung*, Opladen 1967 ; deja Durkheim a cercetat caracterul de îndatorire al normelor de acţiune, care produc mai întîi din ele însele forţa de sancţionare, sub aspectul legăturii ambivalenţelor sentimentului. E. Durkheim, *Soziologie und Philosophie*, Ffm. 1967, p. 99 : „În rest există un alt concept care indică aceeaşi dualitate : cel al sacrului. Obiectul sacru ne provoacă respect, dacă nu teamă, care ne ţine la distanţă de el. În acelaşi timp, el este un obiect de iubire şi dorinţă ; năzuim să ne apropiem de el, năzuim spre el. Avem astfel de a face aici cu un dublu sentiment...". Vezi şi A. Gehlen, *Thesen über „unbestimmte Verpflichtungen"*, în : *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956, p. 154.

17. Asupra conceptelor de natură „interioară" versus „exterioară" vezi J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Ffm. 1968 ; de asemenea, *Probleme de legitimare în capitalismul tîrziu*, în volumul de faţă.

18. K. Marx şi F. Engels. *Opere*, vol. 4, Bucureşti, Editura politică, 1958, p. 130.

19. J. Pecirka, *Von der asiatischen Produktionsweise zu einer marxistischen Analyse der frühen Klassengesellschaften*, în : *Eirene* VI, Praga, 1967, p. 141—147 ; L. V. Danilova, *Controversial Problems of the Precapitalist Societies*, în : *Soviet Antrophology and Arch.* IX, Spring 1971, p. 269—327.

20. M. Godelier, *Ökonomische Anthropologie*, Hamburg 1973, p. 92 şi urm.

21. În cele din urmă : O. Marquardt, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Ffm. 1973.

22. Vezi *Materialismul istoric şi evoluţia unor structuri normative*, în volumul de faţă, p. 614.

23. Într-un manuscris nepublicat despre teoria evoluţiei, Luhmann îşi exprimă îndoiala cu privire la aplicabilitatea conceptului de mişcare în acest context.

24. Acest indiciu îl dă Luhmann în manuscrisul amintit.

25. Vezi critica pe care am adresat-o lui Luhmann în: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft*, Ffm. 1971, p. 150 şi urm. Apoi R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Ffm. 1973, p. 66.

26. Pentru exemplificare, H. Gerike, *Zur Dialektik von Produktivkraft und Produktionsverhältnis im Feudalismus*, în: *Z. f. Geschichtswissenschaft* XVI 1966, p. 914—932, a distins „gradul mereu mai înalt de stăpînire a naturii" de „formele mereu mai mature ale convieţuirii sociale": „Perfecţionarea forţelor de producţie, mai ales creşterea activităţii conştiente, orientată spre un scop, interesată în succes, a producătorilor nemijlociţi, ca şi relaţiile de producţie schimbate, care permit unui număr continuu în creştere de oameni să participe activ la viaţa economică, socială, politică şi culturală, constituie cele mai importante criterii şi factorii hotărîtori ai progresului istoric" (p. 918).

27. K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 13, Bucureşti, Editura politică, 1962, Prefaţă, p. 8—9.

28. K. Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 2 Bde., Berlin 1927, I, p. 817 şi urm.

29. Vezi A. Touraine, *Die postindustrielle Gesellschaft*, Ffm. 1972; D. Bell, *The Coming of Postindustrial Society*, New York 1973.

30. M. Godelier, *Ökonomie und Anthropologie*, Hamburg 1973, p. 35.

31. K. Marx şi F. Engels, *op. cit.*, Prefaţă, p. 9.

32. I. V. Stalin, *Despre materialismul dialectic şi materialismul istoric*.

33. Godelier, *op. cit.*

34. K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 4, Bucureşti, Editura politică, 1958, p. 477.

35. I. Sellnov, *Die Auflösung der Urgemeinschaftsordung*, în: K. Eder, *Die Entstehung von Klassengesellschaften*, Frankfurt am Main 1973, p. 69—112.

36. S. Moscovici, *L'histoire humaine de la nature*, Paris 1968.

37. K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 13, Bucureşti, Editura politică, 1962, p. 9.

38. A. Gehlen, *Anthropologische Ansicht der Technik*, în *Technik im tehnischen Zeitalter*, Düsseldorf 1965; indicaţia mea în: *Tehnica şi ştiinţa ca „ideologie"*, în volumul de faţă.

39. J. Piaget, *Abriss der genetischen Epistemologie*, Olten 1974.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

40. E. Ch. Welskopf, *Schauplatzwechsel und Pulsation des Fortschritts,* în: E. Schulin, Hrsg., *Universalgeschichte,* Köln 1974, p. 122—133.

41. E. Hoffman, *Zwei aktuelle Probleme*; G. Guhr, *Ur- und Frühgeschichte und ökonomische Gesellschaftsformationen,* în: *EAZ,* X, 1969, p. 167—212.

42. G. V. Childe, *Die neolithische Revolution,* în: K. Eder, *Die Entstehung von Klassengesellschaften,* p. 176—185; de același autor *Soziale Evolution,* Frankfurt am Main 1968; C. M. Cipella, *Die zwei Revolutionen,* în: Schulin, *Universalgeschichte,* p. 87—95.

43. L. V. Danilova, *Controversial problems...,* p. 282.

44. E. R. Service, *Primitive Social Organization,* New York 1962.

45. K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften,* Frankfurt am Main 1976.

46. J. Pecirka, *Asiatische Produktionsweise...*

47. R. Gunther, *Herausbildung und Systemcharakter der vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen,* în: Z. f. *Geschichtswissenschaft* XVI 1968, p. 1204—1211.

48. H. Gericke, *Feudalismus...*

49. Aceste fenomene l-au stimulat pe K. Jaspers în construcția sa a „timpului arbore": *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* München 1950.

50. F. Tökei, *Zur Frage der asiatischen Produktionsweise,* Neuwied 1965.

51. M. Finley, *Between Slavery and Freedom,* în: *Comparative Studies in Society and History,* VI, April 1964.

52. J. Habermas, *Probleme de legitimare în capitalismul tîrziu,* în volumul de față. p. 248 și urm.; K. Eder, *Komplexität, Evolution und Geschichte,* în: *Theorie der Gesellschaft,* Suplement I, Frankfurt am Main 1973.

53. L. Kohlberg, *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes,* Frankfurt am Main 1974.

54. K. Eder, *Enthstehung staatlich organisierter Gesellschaften,* Frankfurt am Main 1976.

55. K. Krader, *Formation of the State,* New York 1968.

56. Cei mai importanți reprezentanți ai acestei teorii sînt F. Ratzel, P. W. Schmidt, F. Oppenheimer, A. Rüstow.

57. W. E. Mühlmann, *Herschaft und Staat,* în: *Rassen, Ethnien, Kulturen,* Neuwied, 1964, p. 248—296.

58. Această concepție dezvoltată mai întîi de către Marx și Engels în *Ideologia germană* a găsit mulți adepți;

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

un bun reprezentant este V. G. Child, în: *Old World Prehistory*, London 1938.

59. G. E. Lensky, *Power and Privilege*, New York 1966; şi eu am susţinut anterior această teză: *Tehnica şi ştiinţa ca „ideologie"*, în volumul de faţă, şi *Theorie der Gesellschaft...*, p. 153—175.

60. R. L. Caneiro, *Eine Theorie zur Entstehung des Staates*, în: Eder, *Klassengesellschaften...*, p. 153—175.

61. K. A. Wittfogel, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, Leipzig 1931 şi *Orientalischer Despotismus*, Köln 1962.

62. R. Coulborn, *Struktur und Prozess im Aufstieg und Niedergang zivilisierter Gesellschaften*, în: Schulin, *Universalgeschichte...*, p. 145—175; R. L. Caneiro, *Entstehung des Staates...*

63. Mă sprijin pe schiţa propusă de K. Eder la al 16-lea congres al sociologilor germani, de la Kasel (1974).

64. Ibidem, p. 14.

65. Ibidem, p. 15.

66. Ibidem.

67. „Contradicţia adîncă era aceea că stăpînirea naturii şi autorealizarea omului trebuiau să intre temporar în contradicţie pentru că primul proces, de crescîndă eficacitate, solicită supunerea ca mijloc pentru realizarea organizării şi mobilităţii (forţei de muncă), iar al doilea proces are libertatea ca ţel şi bază. Totuşi primul proceş, cel al stăpînirii naturii, dobîndeşte sens în cele din urmă numai dacă al doilea proces, autorealizarea omului, atinge treapta umanizării relaţiilor umane". Ch. Welskopf, *Schauplatzwechsel...*, p. 131.

68. K. Popper, *The Poverty of Historicism*, London 1966.

69. C. H. Waddington, *The Ethical Animal*, Chicago 1960.

70. Pentru aceasta W. Leppenies, H. H. Ritter (Hrsg.), *Orte des wilden Denkens*, Frankfurt am Main 1970.

71. Şi Piaget relevă aceasta ca moment ce leagă diferitele structuralisme: J. Piaget, *Der Strukturalismus*. Olten 1974.

72. C. Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt am Main, 1968; M. Godelier, *Mythos und Geschichte*, în K. Eder (Hrsg.), *Klassengesellschaften...*, p. 301—330.

73. L. Kohlberg, *Zur kognitiven Entwiklung des Kindes*, Frankfurt am Main 1975.

74. S. Goeppert, H. C. Goeppert, *Sprache und Psychoanalyse*, Hbg. 1973; R. Döbert, *Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen*, în: K. Eder (Hrsg.), *Klassengesellschaften...*, p. 330—

368 ; B. Schlieben-Lange, *Linguistische Pragmatik*, Stuttgart 1975.

75. C. G. Childe, *What Happened in History*, New York 1946 ; L. A. White, *The Science Culture*, New York 1949.

76. *Theory and Culture Change*, Urbana 1955.

77. T. Parsons, *Gesellschaften*, Frankfurt am Main, 1975 ; G. Lenski, *Human Societies*, New York 1930. Pentru o luare de poziţie critică vezi P. J. Utz, *Evolutionism Revisited*, în : *Comp. Stud. Soc. a. Hist.*, XV, 1973, p. 227—240 ; N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Frankfurt am Main 1974.

78. E. S. Dunn, *Economic and Social Development*, Baltimore 1971, p. 80.

79. Ibidem.

80. Ibidem, p. 160 şi urm.

81. Într-un manuscris nepublicat despre teoria evoluţiei sociale.

82. Dunn, *Economic and Social Development*, p. 97 şi urm.

83. H. W. Niessen, *Phylogenetic Comparison*, în : S. S. Stevens (ed.), *Handbook of Experimental Psychology*, New York 1951, p. 34.

84. N. Luhmann, *Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Komunikationsmedien*, în : *ZFS*, Jg. Juni 1974, p. 236—255.

85. Această indicaţie o datorez unei convorbiri cu K. Eder.

86. J. Huxley, *Evolution, the Modern Synthesis*, New York 1941 ; de acelaşi *Touchstone for Ethics*, New York 1942 ; T. Dobhansky, *The Biological Basis of Human Freedom*, New York 1956 ; D. D. Rafael, *Darwinism and Ethics*, în : S. A. Barnett (ed.), *A Century of Darwin*, Cambridge 1958.

87. Waddington, *Ethical Animal...*, p. 59.

88. Ibidem.

89. K. O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, în : *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main 1973, Bd. II, p. 358—436 ; J. Habermas, *Was heisst Universalpragmatik ?*, în : K. O. Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main 1976.

90. Vezi *Zwei Bemerkungen zum praktischen Diskurs*, în : J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1976, p. 338—346.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

MATERIALISMUL ISTORIC ŞI EVOLUŢIA UNOR STRUCTURI NORMATIVE *

1. Lucrările cuprinse în acest volum au luat naştere în ultimii doi pînă la trei ani. N-am şters trăsăturile ocazionale, care sînt inerente lucrărilor scrise cu diverse prilejuri ; şi în această formă focarul comun, care este semnalizat de articolul ce dă titlu volumului, rămîne recognoscibil. Este vorba de diferite încercări de elaborare a unui punct de plecare teoretic, prin care înţeleg o reconstrucţie a materialismului istoric. *Restaurare* ar însemna reîntoarcerea la o stare iniţială, care a fost între timp desfigurată : însă interesul meu pentru Marx şi Engels nu este dogmatic şi nici istoric-filologic. *Renaştere* ar avea semnificaţia reînnoirii unei tradiţii, care între timp a fost îngropată : de aceasta marxismul nu are nevoie. *Reconstrucţie* înseamnă, în contextul nostru, că se desface o teorie şi se recompune într-o formă nouă, pentru a realiza mai bine scopul pe care şi l-a fixat ; acesta este modul de a proceda normal (adică : normal şi pentru marxişti) cu o teorie care în mai multe privinţe are nevoie de o revizuire, dar al cărei potenţial stimulativ n-a fost încă complet epuizat.

Nu numai acest interes face legătura între lucrările prezentate aici ; nu întîmplător, ele datează

---

* Din volumul *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1976.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

dintr-o perioadă în care am elaborat teoria acţiunii comunicative (deocamdată pot să fac referiri numai la cîteva fragmente : *Wahrheitstheorien*, în : *Festschrift für W. Schulz*, Pfullingen 1973. *Sprachspiel, Intention und Bedeutung*, în : E. Wiggershaus (Hrsg.), *Sprachanalyse und Soziologie*, Ffm. 1975 ; *Was heisst Universalpragmatik ?*, în : K. O. Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Ffm. 1976 ; *Universalpragmatische Hinweise auf das System der Ich-Abgrenzungen*, în : M. Anwärter, E. Kirsch, K. Schröter (Hrsg.) *Kommunikation, Interaktion und Identität*, Ffm. 1976). Cu toate că teoria comunicării are destinaţia să rezolve probleme care sînt mai curînd de natură filozofică, adică probleme care privesc bazele ştiinţelor sociale, văd o strînsă legătură cu problemele unei teorii a evoluţiei sociale.

S-ar putea ca această afirmaţie să pară întrucîtva eronată ; de aceea aş dori să reamintesc mai întîi trei împrejurări.

a) În tradiţia teoretică care derivă din Marx, pericolul de a devia într-o filozofie de proastă calitate a fost întotdeauna deosebit de mare atunci cînd a existat tendinţa de a se înăbuşi abordarea filozofică a problemelor în favoarea unei înţelegeri scientiste a ştiinţelor. Deja la Karl Marx moştenirea istoriei filozofiei se manifestă uneori într-un mod întrucîtva nereflectat [1] ; acest obiectivism istoric apare apoi în mod manifest mai ales în teoriile evoluţiei ale Internaţionalei a II-a, de exemplu la Kautsky şi în „materialismul dialectic" ; Diamat arată că este vorba de o anumită interpretare [2]. Din acest motiv, cînd reluăm azi principalele ipoteze ale materialismului istoric în legătură cu evoluţia socială, este nevoie de o grijă deosebită. Această grijă nu poate consta într-o metodologie, dezvoltată după modelul fizicii, de a împrumuta table de prohibiţii pentru a bloca calea pe care păşesc azi teorii despre evoluţie din ştiinţele sociale, atunci cînd urmează programele de cercetare iniţiate de Freud, Mead, Piaget şi Chomsky [3]. Trebuie însă să se manifeste grijă în alegerea conceptelor fundamentale, care stabilesc sfera obiectului acţiunii comunicative. Cu acest pas se decide ce gen de cunoaştere poate asuma materialismul istoric.

b) Încă de la început a domnit o neclaritate asupra bazei normative a teoriei societăţii a lui Marx. Aceasta nici nu trebuia să inoveze pretenţiile ontologice ale dreptului natural clasic, nici să satisfacă pretenţiile descriptive ale ştiinţelor nomologice, ci să fie o teorie „critică" a societăţii, însă numai în măsura în care a putut să scape de erorile naturaliste ale teoriilor implicit valorizante. Marx a fost de părere că a rezolvat această problemă printr-o lovitură îndrăzneaţă, anume printr-o însuşire declarat materialistă a logicii lui Hegel. Desigur, el n-a trebuit să se ocupe în mod special de această problemă [4], fiindcă în scopurile sale practice de cercetare s-a putut mulţumi să considere ca atare conţinutul normativ al teoriilor burgheze dominante, al dreptului natural modern şi al economiei politice (care de altminteri a fost concretizat în constituţiile revoluţionare burgheze) şi să-l critice imanent. Între timp, conştiinţa burgheză a devenit cinică; după cum demonstrează ştiinţele sociale, îndeosebi pozitivismul juridic, neoclasicismul ştiinţelor economice şi teoria politică mai recentă, ea s-a dispensat radical de vechiturile conţinuturilor normative obligatorii. Cînd însă idealurile burgheze sînt abandonate, după cum ne dăm seama mai direct în vremurile de recesiune, atunci lipsesc norme şi valori la care ar putea apela cu înţelegere o critică care procedează imanent. Pe de altă parte, melodiile socialismului etic au fost cîntate fără rezultat [5]: o etică filozofică, care nu se rezumă la enunţuri metaetice, poate fi obţinută azi numai cînd se reuşeşte să se reconstruiască premise comunicative generale şi procedee de justificare a unor norme şi valori [6]. În discursuri practice este tematizată una din cerinţele de validitate care stau la temelia discursului ca „bază a validităţii". În acţiunea orientată comunicativ, sînt ridicate implicit „dintotdeauna" pretenţii de validitate.

Aceste pretenţii universale (anume pretenţii privind inteligibilitatea expresiei simbolice, adevărul conţinutului propoziţional, veracitatea expresiei intenţionale şi justeţea actului vorbirii în raport cu normele şi valorile valide) sînt cuprinse în structurile generale ale comunicării posibile. În aceste pretenţii de validitate teoria comunicării poate găsi o cerinţă de raţionalitate, discretă dar tenace, care se face în permanenţă auzită, deşi este numai rar respectată, o cerinţă care trebuie, desigur, recunoscută *de facto*, oriunde şi oricînd se acţionează pe bază de consens [7]. Dacă aceasta înseamnă idealism, atunci acesta ţine într-un mod pregnant naturalist de condiţiile de reproducţie a unei specii care trebuie să se menţină în viaţă prin muncă şi interacţiune, deci *şi* în virtutea unor judecăţi corespunzătoare adevărului şi a unor norme care necesită o justificare [8].

c) Legături pot fi stabilite nu numai între teoria acţiunii comunicative şi *bazele* materialismului istoric. Dimpotrivă, şi în examinarea unor ipoteze particulare ale teoriei evoluţiei, descoperim probleme care fac necesare reflecţiuni de ordinul teoriei comunicării. În vreme ce Marx a localizat procesele de învăţare semnificative din punct de vedere evolutiv, care declanşează impulsurile epocale de dezvoltare, în dimensiunile gîndirii obiectivatoare, ale cunoaşterii tehnice şi organizatorice, ale acţiunii instrumentale şi strategice, pe scurt: ale *forţelor de producţie* — între timp există motive serioase pentru ipoteza că şi în dimensiunea înţelegerii morale, a cunoştinţelor practice, a acţiunii comunicative şi în reglarea consensuală a unor conflicte în acţiune au loc procese de învăţare, care se cristalizează în forme mai mature de integrare socială, în relaţii *de producţie* noi care abia la rîndul lor fac posibilă utilizarea de noi forţe de producţie. Prin aceasta, structurile de raţionalitate care îşi găsesc expresia în tablouri ale lumii, reprezentări morale şi formaţiuni de identitate, care devin practic eficiente prin mişcări sociale şi se concretizează în cele din urmă în sisteme de instituţii, cîştigă o poziţie teoreticstrategică. Interesează acum îndeosebi şi mostrele evoluţiei unor structuri normative, care pot fi sistematic reconstruite. Aceste mostre de structură prezintă *logica evolutivă* inerentă tradiţiilor culturale şi schimbărilor instituţionale. Această logică nu spune nimic despre mecanismele evoluţiei; ea exprimă numai ceva despre spaţiul de joc înăuntrul căruia modificările valorilor culturale, reprezentărilor morale, normelor etc. pot fi schimbate la un nivel dat al organizării sociale şi pot să primească diferite expresii istorice. În *dinamica evoluţiei* sale, această schimbare a structurilor normative rămîne dependentă de provocările evolutive ale unor probleme de sistem, condiţionate economic şi nerezolvate, precum şi de procese de învăţare care răspund acestora. Cultura rămîne, cu alte cuvinte, un fenomen de suprastructură, chiar dacă, în trecerea spre noi niveluri de dezvoltare, pare să joace un rol mai proeminent decît au presupus mulţi marxişti pînă acum.

Această „proeminenţă" explică contribuţia care poate fi adusă, după părerea mea, de teoria comunicării la un materialism istoric reînnoit. În ce poate consta această contribuţie aş dori cel puţin să schiţez în cele două capitole care urmează.

2. Structurile intersubiectivităţii, constituite lingvistic, care pot fi cercetate în mod exemplar pe baza acţiunilor verbale elementare, sînt deopotrivă constitutive pentru sisteme sociale şi de personalitate. Sistemele sociale pot fi concepute ca reţele de acţiuni comunicative; sistemele de personalitate pot fi privite sub aspectul capacităţii verbale şi de acţiune. Cînd instituţiile sociale şi competenţele de acţiune ale indivizilor socializaţi sînt cercetate în privinţa notelor generale, se descoperă aceleaşi structuri ale conştiinţei. Aceasta poate fi arătat convingător în cazul acelor instituţii şi orientări care sînt specializate pentru menţinerea intersubiectivităţii comunicării ameninţate atunci cînd există conflicte de acţiune: în morală şi în drept. Reglementările consensuale (realizate

BCU Cluj / Central University Library

fără violență) ale conflictelor în acțiuni, atunci cînd se destramă consensul de fond al rutinelor cotidiene obișnuite, se îngrijesc de continuarea acțiunii comunicative cu alte mijloace. În acest sens, dreptul și morala definesc sfera lăuntrică a interacțiunii. Aici se evidențiază deci identitatea structurilor conștiinței, care pe de o parte sînt concretizate în instituțiile dreptului și moralei și care, pe de altă parte, își găsesc expresia în judecățile și acțiunile morale ale indivizilor. Psihologia genetică cognitivă a pus în evidență diferite trepte ale conștiinței morale în ontogeneză, care în detaliu sînt descrise ca modele preconvenționale, convenționale și postconvenționale ale rezolvării problemelor [9]. Aceleași modele pot fi reîntîlnite în evoluția socială a reprezentărilor juridice și morale.

Modelele ontogenetice au fost, desigur, mai bine analizate și confirmate decît corespondențele lor social-evolutive. Nu poate să surprindă însă că în istoria speciei se găsesc structuri omoloage ale conștiinței, cînd ne gîndim că intersubiectivitatea comunicării realizată verbal indică inovația din istoria speciei care abia a făcut posibil nivelul învățării socio-culturale. Pe acest plan, reproducția societății și socializarea membrilor societății sînt două aspecte ale aceluiași proces; ele sînt dependente de aceleași structuri.

Pe aceste structuri omoloage ale conștiinței dreptului și a moralei din istoria individuală și a speciei mă sprijin în diferitele studii ale prezentului volum [10]. În acest loc n-aș mai insista asupra acestei probleme. Însă omologiile nu se rezumă la această sferă principală a interacțiunii. Pentru ca premisele teoretice, prezentate aici programatic, să fie duse mai departe cu succes, este nevoie de cercetarea structurilor de raționalitate și în domenii care pînă în prezent abia au fost cercetate conceptual și empiric: în domeniul evoluției Eului și al evoluției tablourilor lumii, pe de o parte, în domeniul identităților Eului și ale grupului, pe de alta.

Să ne ocupăm mai întîi de *conceptul dezvoltării Eului*. Ontogeneza poate fi analizată sub cele trei

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

aspecte ale capacității cognitive, verbale și de acțiune. Aceste trei aspecte ale dezvoltării cognitive, verbale și interactive pot fi cuprinse sub ideea unificatoare a dezvoltării Eului : Eul se formează într-un sistem de delimitări. Subiectivitatea naturii interne se delimitează de obiectivitatea naturii externe perceptibile, de normativitatea societății și de intersubiectivitatea limbii. Realizînd aceste delimitări, Eul se știe, desigur, nu numai ca o subiectivitate, ci ca o instanță care concomitent în cunoaștere, limbă și interacțiune a depășit „dintotdeauna“ hotarele subiectivității : Eul se poate autoidentifica tocmai prin diferențierea subiectivității pure de non-subiectivitate. De la Hegel prin Freud la Piaget a fost dezvoltată ideea că subiectul și obiectul se constituie în interacțiune reciprocă, că numai în raport cu lumea obiectivă și pe calea construcției ei se poate asigura subiectul de el însuși. Acest non-subiectiv este pe de o parte „obiect“ în sens piagetean : realitatea obiectivată cognitiv și disponibilă manipulativ ; pe de altă parte „obiect“ în accepțiunea lui Freud : o sferă de interacțiune cucerită comunicativ și asigurată prin identificări. Mediul a fost diferențiat în aceste două regiuni (natură externă și societate) ; el este completat de reflectări reciproce ale celor două sfere de realitate (de pildă, natura ocrotită și „fraternă“ în analogie cu societatea, sau societatea ca joc strategic sau ca sistem etc.). În plus, limba se detașează, ca o regiune proprie, de sferele obiectelor.

Psihologia genetică cognitivă și psihanalitică au cules o serie de probe pentru ipoteza că dezvoltarea Eului se realizează în trepte. Cu caracter de încercare aș dori să disting treapta de dezvoltare (a) simbiotică, (b) egocentrică, (c) sociocentrică/obiectivistă și cea (d) universalistă[11].

(a) În timpul primului an de viață nu pot fi găsiți indicatori univoci pentru o separare subiectivă între subiect și obiect. Se pare că în această fază copilul nu poate percepe organismul propriu ca pe un corp, ca pe un sistem care se conservă

BCU Cluj / Central University Library

în anumite limite. Simbioza copilului, a persoanei de referință și a mediului fizic este atît de strînsă încît nu se poate vorbi rațional despre o delimitare strictă a subiectivității.

(b) În următoarea fază a vieții, care corespunde fazei de dezvoltare numită de Piaget sensorio-motorie și preoperatorie, copilul ajunge la o diferențiere a Eului de mediu: el învață să perceapă obiecte permanente în mediul său, fără să diferențieze încă totuși univoc mediul după sfere fizice și sociale. De asemenea, nici delimitarea față de mediu nu este încă obiectivă. Aceasta se manifestă în fenomenele egocentrismului cognitiv și moral. Copilul nu poate percepe, înțelege și judeca situații în mod independent de situarea sa proprie: el gîndește și acționează dintr-o perspectivă legată de corpul lui.

(c) Cu începerea treptei operațiilor concrete, copilul a făcut pasul hotărîtor spre construirea unui sistem al delimitării Eului: el diferențiază de acum între obiecte și fenomene perceptibile și manipulabile, pe de o parte, subiecți ai acțiunii care pot fi înțeleși și manifestările acestora, pe de altă parte, și nu mai confundă semnele lingvistice cu referentul și cu semnificația simbolului. Dîndu-și seama de perspectivitatea punctului său de vedere, copilul învață să-și delimiteze subiectivitatea de natura externă și de societate. Aproximativ în al 7-lea an de viață încetează acele pseudominciuni — un indiciu pentru distingerea imaginației de percepții, între impulsuri și obligații. La sfîrșitul acestei faze, evoluția cognitivă a dus la o obiectivare a naturii externe, dezvoltarea verbal-comunicativă la stăpînirea unui sistem de acte de vorbire, și dezvoltarea interactivă la legătura complementară a unor așteptări generalizate de comportament.

(d) Abia în adolescență, tînărul reușește să se elibereze progresiv de dogmatismul fazei evolutive precedente. Cu capacitatea de a gîndi ipotetic și de a executa discursuri, sistemul delimitărilor Eului devine reflexiv. Pînă atunci Eul epistemic, legat de operație deoarece, s-a aflat față în față cu o natură obiectivată, iar Eul practic, stăpînit de perspective de grup, s-a dizolvat în sisteme normative istorico-naturale. Cînd adolescentul nu mai acceptă naiv cerințele de validitate, cuprinse în afirmații și norme, el este în măsură atît să depășească obiectivismul unei naturi date și să explice în lumina unor ipoteze, ținînd seama de datele obținute întîmplător, cît și să destrame sociocentrismul unei ordini tradiționale și să conceapă normele existente în lumina unor principii, ca simple convenții (și să le și critice dacă este cazul). În măsura în care dogmatismul *celor date* și *celor existente* este zguduit, sferele obiectuale, constituite preștiințific, în relațiile lor cu sistemele de delimitare a Eului, pot fi relativizate, astfel încît teoriile pot fi reduse la rezultatele cognitive ale subiecților investigatori, iar sistemele de norme la formarea voinței subiecților care conviețuiesc.

Cel care caută omologii între dezvoltarea Eului și evoluția tablourilor lumii trebuie să se ferească să facă în mod pripit paralele :

— Confundarea structurilor și conținuturilor ne duce ușor pe o cale greșită : conștiința individuală și tradiția culturală pot să corespundă în conținuturile lor, fără ca să exprime aceleași structuri ale conștiinței.

— Nu toți indivizii sînt în aceeași măsură reprezentativi pentru nivelul de dezvoltare a societății din care fac parte : astfel, în societățile moderne dreptul are o structură universalistă, cu toate că mulți membri nu sînt în situația de a judeca conform unor principii. Invers, au existat în societăți arhaice indivizi care au stăpînit operațiile formale ale gîndirii, cu toate că imaginea mitică despre lume, împărtășită de colectivitate, a corespuns unei trepte mai joase a dezvoltării cognitive.

— Modelul de evoluție ontogenetică nu poate reflecta structurile dezvoltării filogenetice din simplul motiv că structurile conștiinței colective sînt valabile numai pentru membrii adulți : trepte ontogenetice timpurii ale unor interacțiuni incomplete nu-şi găsesc o corespondenţă nici în cele mai vechi societăţi, deoarece raporturile relaţiilor sociale cu organizarea familială au avut de la început forma unor aşteptări de conduită îmbinate complementar şi generalizate (adică forma unei interacţiuni complete).

— În fine, punctele de referinţă după care sînt concretizate aceleaşi structuri ale conştiinţei sînt diferite în ontogeneză şi în filogeneză : conservarea sistemului personalităţii urmează cu totul alte imperative decît conservarea sistemului social.

— La compararea structurilor dezvoltării Eului şi a tablourilor lumii se mai adaugă încă o rezervă specială. Forţa unificatoare a tablourilor lumii se îndreaptă nu numai împotriva disonanţelor cognitive, ci şi împotriva dezintegrării sociale. De aceea, structurarea unitară a rezervelor de cunoştinţe, stocate şi armonizate în sistemele de interpretare, este raportată nu numai la unitatea Eului epistemic, ci şi a celui practic. În această situaţie trebuie să se facă iarăşi separaţie între reprezentările juridice şi morale şi noţiunile şi structurile care servesc nemijlocit la stabilizarea identităţilor Eului şi ale grupului — de exemplu conceptele forţelor originare, divinităţilor, de reprezentările despre suflet, noţiunile destinului ş.a.m.d. Această structură complexă nu permite o comparaţie globală între evoluţia Eului şi a imaginii despre lume. Trebuie să precizăm cîteva puncte de reper abstracte ale acestei comparaţii. Astfel se poate admite o corespondenţă între dezvoltarea Eului şi procesul decentrării tablourilor lumii. Şi pentru dezvoltarea cognitivă, într-un sens mai restrîns, putem căuta izomorfisme în noţiunile de bază şi în asociaţiile logice ale sistemelor de interpretare colectivă.

În ciuda tuturor rezervelor, pot fi demonstrate anumite omologii. Aceasta este valabil mai întîi pentru *dezvoltarea cognitivă.* În ontogeneză pot fi observate secvenţe similare de noţiuni de bază şi de structuri logice ca în evoluţia imaginilor despre lume[12] ; de exemplu, diferenţierea orizonturilor timpului, precum şi separarea timpului măsurat fizic şi trăit biografic ; elaborarea, pe de o parte, a unui concept inițial doar global de cauzalitate, pentru conexiunea cauzală a lucrurilor şi întîmplărilor, care — pe de altă parte — este specificat şi apoi pus la temelia conceptelor ipotetice de lege a naturii şi de normă de acțiune ; sau diferențierea noțiunii de substanță, care cuprinde mai întîi materia însuflețită şi neînsuflețită, în obiecte, care pot fi mînuite, şi obiecte sociale, care pot fi întîlnite în procesul interacțiunii ca parteneri sau adversari. (Astfel, de pildă, Döbert a încercat să reconstituie evoluția religiei de la mitul primitiv pînă la aşa-zisa religie modernă, care a degenerat într-o tehnică de comunicare profană — din punct de vedere al explicației pe trepte prin noțiuni fundamentale de teorie a acțiunii [13].) Situații similare sînt valabile pentru structurile logice. Mitul admite explicații narative cu ajutorul unor istorisiri pilduitoare ; imaginile cosmologice despre lume, filozofiile şi religiile dezvoltate permit deja explicații deductive din principii supreme (prin care acțiunile originare mitice s-au transformat în „începuturi" de argumentare, care nu mai pot fi predatate) ; în sfîrşit, ştiințele moderne permit explicații nomologice şi justificări practice cu ajutorul unor teorii şi construcții, care se pretează la o revizuire şi care pot fi controlate pe bază de experiență. Dacă aceste tipuri diferite de explicații (şi justificări) sînt analizate formal, rezultă corespondențe pe planul logicii dezvoltării cu ontogeneza. În contextul nostru interesează însă mai puțin analogiile structurale dintre tablourile lumii şi dezvoltarea cunoaşterii (într-un sens mai restrîns), ci mai curînd dintre tablourile lumii şi *sistemul delimitării Eului.*

Se pare că universul reprezentărilor magiceanimiste ale societăților paleolitice a fost foarte particularist şi prea puțin coerent. Abia reprezentările de ordine mitice permit construirea unui *complex* de analogii, în care toate fenomenele naturale şi sociale sînt împletite şi pot fi transformate unele în altele.

Aşa cum în cazul concepţiei egocentrice despre lume a copilului cu gîndire preoperatorie fenomenele sînt relativizate în raport cu centrul Eului infantil, ele sînt relativizate, în cazul imaginii sociomorfe a lumii, la centrul comunităţii tribale. Aceasta nu înseamnă că membrii tribului şi-ar fi format o conştiinţă distinctă despre realitatea normativă a societăţii, care se detaşează de natura obiectivată ; aceste două regiuni încă nu sînt separate în mod clar. Abia cu tranziţia spre societăţile organizate statal, imaginile mitice despre lume preiau şi funcţia legitimării unor ierarhii ale dominaţiei (care presupun deja treapta convenţională a unui drept moralizat). Pînă atunci trebuie să se fi modificat atitudinea naivă faţă de mit. În cadrul unui orizont temporal mai accentuat diferenţiat, mitul s-a distanţat ca o tradiţie, care se distinge de realitatea normativă a societăţii şi de o natură parţial obiectivată. Cu persistenţa trăsăturilor sociomorfe, aceste mituri dezvoltate realizează o unitate în varietatea fenomenelor, care se aseamănă din punct de vedere formal cu concepţia sociocentrică-obiectivistă despre lume a copilului aflat pe treapta operaţiilor concrete.

Trecerea în continuare de la culturile arhaice la culturile dezvoltate este marcată de o ruptură cu gîndirea mitică. Se nasc tablouri cosmologice ale lumii, filozofii şi religii evoluate care substituie explicaţiile narative ale istorisirilor mitice prin fundamentări argumentative. Tradiţiile reductibile la figurile unor mari ctitori reprezintă o cunoaştere care poate fi predată explicit şi care se pretează la o dogmatizare, adică la o pătrundere raţională profesională. Imaginile raţionalizate despre lume constituie în formele lor articulate expresia unei gîndiri formal-operaţionale şi a unei conştiinţe morale, ghidate de principii. Totalitatea universului, concepută cosmologic sau monoteist, corespunde formal unităţii care poate fi constituită de adolescent pe treapta universalismului. E drept, structurile universaliste ale tablourilor lumii trebuie făcute compatibile cu atitudinea tradiţionalistă faţă de ordinea politică, predominantă în imperiile vechi ; acest lucru este posibil mai ales prin aceea că principiile superioare, la care sînt reduse toate argumentațiile, sînt ele însele încă scutite de argumentații și imunizate față de obiecții. În tradiția ontologică a gîndirii, de pildă, acest caracter de netransparență este garantat de conceptul absolutului (sau de a fi sieși absolut suficient).

În procesul impunerii formelor de circulație universaliste în economia capitalistă și în statul modern, atitudinea față de tradiția evreiască-creștină și greacă-ontologică este frînată subiectivist (reforma și filozofia modernă). Principiile supreme își pierd caracterul lor incontestabil ; credința religioasă și atitudinea teoretică devin reflexive. Progresul științelor moderne și avansarea formării voinței moral-practice nu mai sînt prejudiciate printr-o ordine, este adevărat întemeiată, dar stabilită în mod absolut. Abia acum potențialul universalist, prezent deja în tablourile raționalizate ale lumii, poate să fie degajat. Unitatea lumii nu mai poate fi asigurată în continuare în mod obiectual prin hipostazierea unor principii dătătoare de unitate (dumnezeu, existență sau natură), ea poate fi postulată pe viitor numai reflexiv, prin intermediul unității rațiunii (sau printr-o organizare rațională a lumii, „realizarea" rațiunii). Unitatea rațiunii teoretice și a celei practice devine problema-cheie a interpretărilor moderne ale lumii, care și-au pierdut caracterul de tablouri ale lumii.

Aceste referiri fugitive urmăresc doar să facă plauzibilă fecunditatea euristică a ipotezei că între structurile Eului și ale tablourilor lumii există omologii : în ambele dimensiuni evoluția conduce evident spre o decentrare progresivă [14] a sistemului de interpretare și la o delimitare categorială din ce în ce mai limpede a subiectivității naturii interne de obiectivitatea celei externe, precum și la delimitarea față de normativitatea realității sociale și intersubiectivitatea celei verbale.

3. Omologii există pe de altă parte și între structurile identității Eului și a grupurilor. În timp ce Eul epistemic (ca Eu în general) este caracterizat

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

de acele structuri generale ale capacităţii cognitive, verbale şi de acţiune, care sînt comune pentru fiecare Eu în parte cu toate celelalte Euri, Eul practic se formează şi se impune ca Eu individual în procesul acţiunilor sale. Eul practic asigură în cadrul structurilor epistemice ale Eului în general identitatea persoanei. Eul practic impune continuitatea biografiei şi hotarele simbolice ale sistemului personalităţii printr-o autoidentificare mereu reactualizată, în sensul că el se poate localiza univoc în relaţiile intersubiective ale mediului său social, adică se poate localiza în mod atît inconfundabil cît şi recognoscibil. Într-adevăr, identitatea persoanei este într-un anumit sens rezultatul prestaţiilor identificatoare ale înseşi persoanei[15].

Cu *obiecte* şi *evenimente* (şi în mod derivat şi cu persoane şi manifestările acestora) realizăm din punct de vedere propoziţional o identificare, întotdeauna atunci cînd facem (sau înţelegem) o afirmaţie despre ele. În acest scop utilizăm nume, designări, pronume demonstrative etc. Expresiile deictice (respectiv gesturile) conţin semnalmente identificatoare suficiente într-un context dat pentru a alege un obiect, şi anume pe cel la care ne referim de fiecare dată, dintr-o clasă de obiecte identice (de exemplu, pentru a distinge *această* piatră, despre care aş vrea să afirm ceva, de toate celelalte pietre). Ierarhizările spaţio-temporale sînt cele mai abstracte semnalmente, care se pretează la identificarea unor corpuri oarecare. Şi *persoanele* pot fi identificate în această perspectivă propoziţională, de pildă, cu ajutorul unor indicii ca mărimea, culoarea părului şi a ochilor, cicatrici, amprente digitale ş.a.m.d.[16]. Dar în cazuri dificile, aceste semnalmente criminalistice nu sînt suficiente; mai mult, în cazuri extreme sîntem avizaţi la declararea identităţii din partea înseşi persoanei în cauză. Fiindcă atîta vreme cît aceasta neagă identitatea care i s-a atribuit propoziţional, nu putem avea certitudinea că îşi neagă doar identitatea, că nu este în măsură să-şi păstreze identitatea (dacă nu cumva a apărut în personalitatea ei un „clivaj") sau că eventual nici nu este persoana, presupusă de noi pe baza unor semnalmente externe. Chiar dacă există evidențe zdrobitoare pentru *identitatea corporală* a unei persoane, pentru a ne asigura de *identitatea persoanei*, trebuie să abandonăm atitudinea noastră propozițională și, adoptînd o atitudine performativă, trebuie să-l întrebăm pe respectivul de identitatea sa, să-l rugăm *să se identifice singur.* În cazurile de dubiu sîntem nevoiți să identificăm în cele din urmă alte persoane după acele semnalmente după care ele însele se identifică.

Or, nimeni nu poate să-și structureze identitatea sa proprie, independent de identificările realizate de alții în privința sa[17]. Acestea sînt, desigur, identificări care îi consideră pe alții nu în atitudinea propozițională a unor observatori, ci în atitudinea performativă a unor participanți la interacțiuni. Nici propriile sale identificări nu sînt realizate de Eu într-o atitudine propozițională ; ca Eu practic acesta se prezintă în procesul acțiunii de comunicare. Și în acțiunea comunicativă, participanții trebuie să presupună reciproc unii despre alții că această deosebire de alții este recunoscută de fiecare dată de celălalt. În felul acesta nu atît autoidentificarea, ci autoidentificarea recunoscută intersubiectiv este baza pentru afirmarea identității respective proprii.

Expresiile „Eu“ și „Tu“ nu au, ca pronumele personal persoana a 3-a, sensul referențial al unor expresii denotative, utilizate propozițional. Mai curînd, ele împrumută sensul lor referențial de la rolurile ilocuționare ale performanțelor verbale : ele posedă primar sensul autoreprezentării personale pe baza acceptării intersubiective a autoreprezentărilor reciproce. Același sens performativ îl au expresiile „Noi“ și „Voi“ : față de pronumele personal, persoana a 3-a plural, au exact același raport ca „Eu“ și „Tu“ cu pronumele personal, persoana a 3-a singular. Totuși rezultă o asimetrie interesantă.

Expresia „Noi“ nu este utilizată numai în acțiuni verbale colective față de un destinatar care preia rolul comunicativ de „Voi“ sub raportul reciprocităţii, în sensul că „Noi“ sîntem iarăşi „Voi“ pentru acesta. În acţiuni verbale „Noi“ poate fi utilizat şi în aşa fel ca o propoziţie adecvată să presupună nu relaţia complementară cu un alt grup, ci una cu alţi indivizi ai aceluiaşi grup.

(1) Noi am participat la demonstraţie (în vreme ce voi aţi rămas acasă).

(2) Noi toţi ne aflăm totuşi în aceeaşi barcă.

Propoziţia (1) se adresează altui grup ; propoziţia (2) către membrii grupului propriu. Propoziţiile de tip (2) nu au numai sensul autoreferenţial obişnuit, ci sensul autoidentificării : Noi sîntem X (X putînd avea semnificaţia de : germani, hamburghezi, femei, persoane cu păr roşu, meseriaşi, negri etc.). Şi expresia „Eu“ poate fi folosită în scopul autoidentificării : însă autoidentificarea unui *Eu* reclamă recunoaşterea intersubiectivă din partea altor Euri, care trebuie să-şi asume în acest caz, la rîndul lor, rolul comunicativ al unui Tu. În schimb autoidentificarea unui grup nu depinde de acceptarea intersubiectivă de către un *alt* grup : un Eu, care se identifică cu „Noi“, poate fi confirmat de către un alt Eu, care se identifică cu un „Noi“ sinonim. Recunoaşterea reciprocă a membrilor unui grup reclamă relaţii de tip Eu-Tu-Noi.

De aici rezultă consecinţe pentru structurarea identităţii colective. Aş vrea să rezerv expresia de identitate colectivă acelor grupe de referinţă care sînt esenţiale pentru identitatea membrilor lor — care într-un anumit sens sînt „atribuite“ indivizilor şi nu pot fi alese de aceştia oricînd — şi care au o continuitate ce depăşeşte perspectivele biografice ale membrilor lor. Pentru construcţia unor astfel de identităţi raporturile Eu-Tu-Noi sînt suficiente ; relaţii de tip Noi-Voi nu sînt condiţii necesare, ca relaţiile Eu-Tu, pentru structurarea unei identităţi personale. Cu alte cuvinte : un grup se poate înţelege şi defini atît de exclusiv ca totalitate, încît trăieşte cu impresia că el cuprinde pe toţi participanţii posibili ai interacţiunii, în vreme ce tot ce nu face parte din această interacţiune devine un neutru, *despre* care se pot face

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

afirmații la persoana a treia, dar în care totuși nu se pot stabili relații interpersonale în sens strict — ca de pildă cu barbarii la marginile marilor culturi vechi.

Nu pot să mă ocup mai de aproape de logica utilizării pronumelor personale care ne oferă cheia noțiunii de identitate.[18]. Vreau să reamintesc însă pe scurt treptele ontogenetice ale formării identității pentru a preciza sensul în care identitatea Eului este înțeleasă drept capacitatea păstrării identității proprii.

Am distins identitatea atribuită propozițional obiectelor și întîmplărilor de identitatea pe care o revendică pentru ele persoanele și o afirmă în acțiunea comunicativă. N-am amintit identitatea organismelor care își păstrează delimitările, care nu au numai o identitate „pentru noi“ în calitate de observatori, ci și o identitate „pentru sine“, fără a avea însă posibilitatea să reprezinte și să asigure aceasta în mediul intersubiectivității realizate verbal. (Helmuth Plessner, în cartea sa importantă despre „Treptele lumii organice“ din anul 1928, a încercat cu ajutorul unei conceptualizări reflexiv-filozofice, după modelul lui Fichte, să distingă diferite „poziționalități“ și să precizeze conceptul identității naturale a organismelor.) Probabil și „identitatea naturală“ din fazele copilăriei timpurii se bazează pe caracterul atemporal al organismului care își păstrează delimitările, adică corpul propriu, pe care copilul învață să-l distingă treptat de mediul fizic/social. Unitatea persoanei, în schimb, care este structurată pe calea identificării intersubiective acceptate, (analizată de G. H. Mead) se întemeiază pe apartenența și totodată delimitarea de realitatea simbolică a unui grup și pe posibilitatea localizării în acesta. Unitatea persoanei se formează prin interiorizarea rolurilor, legate inițial de persoanele concrete de referință și ulterior desprinse de acestea, și anume mai întîi prin rolurile de generație și de sex, care determină structura familiei. Această identitate de rol, centrată în jurul sexului și al vîrstei și integrată în imaginea despre corpul propriu, devine

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

mai abstractă și totodată mai individualizată pe măsură ce adolescentul își însușește sisteme de roluri extrafamiliale — pînă la ordinea politică care este interpretată și justificată de o tradiție complexă.

Caracteristica identităților rolurilor care constă în asigurarea continuității este reductibilă la validitatea intersubiectivă și stabilitatea temporală a așteptărilor de conduită. În cazul în care dezvoltarea conștiinței morale depășește acest stadiu convențional, se destramă identitatea rolului, fiindcă atunci Eul se retrage înapoia tuturor rolurilor particulare. Un Eu căruia i se pretinde să aprecieze norme oarecare, după principii interiorizate, adică să le privească și să le întemeieze ipotetic, nu mai poate lega identitatea sa de roluri singulare preexistente și de propoziții normative[19]. Continuitatea poate să fie realizată de acum numai printr-o performanță integrativă proprie. Această capacitate este exersată în mod exemplar cînd adolescentul abandonează identitățile sale timpurii, legate de roluri în familie, în favoarea unor identități din ce în ce mai abstracte și ancorate în cele din urmă în instituții și în tradiții ale comunității politice. În măsura în care Eul generalizează această capacitate de depășire a unei identități vechi și de construire a alteia noi și învață să rezolve crize de identitate prin refacerea pe o treaptă superioară a echilibrului deranjat între el și o realitate socială modificată, identitatea de rol este înlocuită de identitatea Eului. Eul își poate păstra identitatea sa față de alții atunci cînd, exprimînd în toate jocurile relevante de rol relația paradoxală de a fi identic cu celălalt și totuși absolut diferit de el, se reprezintă ca cel care își organizează interacțiunile sale într-o conexiune biografică neconfundabilă[20].

În societatea modernă această identitate a Eului a putut fi susținută de rolul profesional individualist. Rolul profesional, conceput în sensul lui Max Weber, a fost cel mai important vehicol pentru conceperea unei cariere biografice unificatoare. Azi, acest vehicol pare să deraieze tot mai mult.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Astfel, feminismul este exemplul unei mişcări de emancipare care caută (sub lozinca autorealizării) soluţii exemplare pentru stabilizarea identităţii Eului în condiţii care fac să pară problematică tocmai femeilor recurgerea la rolul profesional ca nucleu de cristalizare a biografiei.

Dacă căutăm acum omologii dintre modelele evoluţiei identităţii şi expresia istorică a unor identităţi colective, trebuie să ne ferim din nou de paralele pripite. Aici rămîn valabile aceleaşi rezerve, care au fost deja amintite de mine[21]. Aş vrea să adaug încă trei rezerve speciale. Identitatea colectivă a unui grup sau a unei societăţi asigură continuitate şi posibilitate de recunoaştere. Din acest motiv ea variază în funcţie de noţiunile de timp în care societatea poate să specifice cerinţele privind păstrarea identităţii sale proprii. Şi timpul vieţii individuale este schematizat în mod diferit pe diversele trepte ale dezvoltării cognitive ; dar cel puţin prin naştere şi moarte el este obiectiv delimitat. Pentru existenţa istorică a unei societăţi, care depăşeşte generaţiile şi uneori epocile, nu există cazuri obiective asemănătoare.

Identitatea colectivă stabileşte mai departe modul cum se delimitează o societate de ambianţa ei naturală şi socială. Şi în această privinţă lipsesc analogii tranşante. Lumea vieţii personale este delimitată de orizontul unor trăiri şi acţiuni de tot felul care pot fi atribuite individului în schimburile sale reciproce cu ambianţa sa socială. Hotarele simbolice ale unei societăţi, în schimb, se formează mai întîi ca orizont al acţiunilor, care sînt atribuite intern în mod reciproc.

Cu atît mai importantă este cea de-a treia caracteristică : identitatea colectivă reglementează apartenenţa indivizilor la societate (precum şi excluderea din ea). În această privinţă există o relaţie complementară între identitatea Eului şi a grupului, fiindcă unitatea persoanei se formează prin intermediul unor relaţii cu alte persoane ale aceluiaşi grup ; şi, după cum am amintit, evoluţia identităţii se caracterizează prin aceea că identificarea mai întîi cu grupe concrete şi mai puţin complexe (familia) se dizolvă şi este subordonată identificării cu unităţi mai cuprinzătoare şi mai abstracte (oraş, stat). Sîntem deci tentaţi să deducem din treptele ontogenetice ale identităţii Eului structurile sociale întregitoare ale comunităţii tribale, ale statului şi în cele din urmă formele de comunicare globale. Despre aceasta am emis în alt loc ipoteze, însă azi îmi dau seama că am subestimat complexitatea corelaţiei dintre identitatea colectivă şi tablourile lumii şi sistemele de norme. Putem distinge cu Parsons valori culturale, sisteme de acţiuni, în care sînt instituţionalizate valori, de colective care acţionează în aceste sisteme. În acest caz, pentru identitatea unui colectiv numai *un anumit segment* al culturii şi al sistemului de acţiune este important: anume valorile fundamentale şi instituţiile de bază indiscutabil recunoscute care se bucură în grup de un fel de validitate fundamentală. Membrii singulari ai grupului trebuie să simtă distrugerea sau lezarea acestui nucleu normativ ca o ameninţare a identităţii lor proprii. Numai în asemenea nuclee normative, în care membrii separaţi se ştiu „uniţi" între ei, pot fi desprinse diferitele forme de identitate colectivă.

În *societăţile neolitice* identitatea colectivă este asigurată prin aceea că indivizii îşi deduc originea din figura unui strămoş comun şi prin aceasta se asigură, în cadrul imaginii lor mitice despre lume, de o origine cosmogonică comună. Invers, identitatea persoanei fiecăruia rezultă din identificări cu o comunitate tribală, care, la rîndul ei, este percepută ca parte a naturii, interpretate prin categorii de interacţiune. Realitatea socială nefiind încă clar diferenţiată de realitatea naturală, hotarele lumii sociale şi ale lumii în general sînt estompate[22]. Fără graniţe precis definite ale sistemului social nu există, în sens strict, nici o ambianţă naturală sau socială: contactele cu triburile străine sînt interpretate după cunoscutele relaţii de rudenie. Întîlnirile cu culturi dezvoltate, care nu mai pot fi asimilate lumii proprii ca triburile străine, reprezintă în schimb un pericol pen-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

tru identitatea colectivă a societăţilor organizate în funcţie de rudenie (aceasta şi independent de pericolul real al cuceririi coloniale)[23].

Trecerea la *societăţile organizate statal* reclamă relativizarea identităţilor tribale şi structurarea unei identităţi mai abstracte, care nu mai reduce calitatea de membru a indivizilor la originea comună, ci la o apartenenţă comună la o organizaţie fixată teritorial. Aceasta se realizează mai întîi prin identificarea cu figura unui stăpînitor, care poate să revendice o strînsă legătură cu forţe originare mitice şi un acces privilegiat la acestea. În cadrul tablourilor mitice ale lumii integrarea diverselor tradiţii tribale are loc printr-o extindere sincretistă generoasă a lumii zeilor — o soluţie care nu s-a dovedit prea stabilă. De aceea marile culturi de factură imperială au fost nevoite să-şi asigure identitatea lor colectivă într-un mod care are ca premisă ruptura cu gîndirea mitică. Interpretările lumii de tip universalist ale marilor ctitori de religii şi filozofi întemeiază o comunitate de crez, mijlocită de tradiţii doctrinare, care admite numai obiecte de identificare abstracte. Ca membri ai unor comunităţi de credinţă universale cetăţenii pot recunoaşte pe stăpînitorul lor şi ordinea reprezentată de acesta, în măsura în care este posibil ca stăpînirea politică să fie făcută plauzibilă într-un anumit sens ca un legat al ordinii lumii şi a mîntuirii, în care cred oamenii şi pe care o absolutizează.

Spre deosebire de societăţile tribale arhaice, *marile imperii* trebuie să se delimiteze atît de natura externă desocializată, cît şi de mediul social al celor străini imperiului. Nefiind posibilă însă asigurarea identităţii colective decît prin intermediul unor doctrine cu pretenţii universale, ordinea politică trebuie să se afle şi ea în concordanţă cu această cerinţă: imperiile nu sînt numai după nume imperii universale. Periferia lor are contururi estompate; ea este formată din aliaţi şi supuşi. În plus, există barbari, cu care fie că se duc războaie, fie că sînt convertiţi, adică străini, care potenţial sînt membri, însă atîta timp cît nu au un status de cetățeni, nu sînt considerați oameni deplini. Incompatibilă cu această definiție a granițelor și a mediului social al imperiului este doar realitatea *altor* imperii. De acest pericol imperiile se protejează în ciuda unor relații comerciale existente și a difuziunii înnoirilor ; între ele nu întrețin relații diplomatice în sensul unei politici externe instituționalizate. Existența lor politică nu depinde în nici un caz de un sistem de recunoaștere reciprocă.

Limitele acestei formațiuni de identitate apar și în interior. În societățile organizate familial, identității colective i-a corespuns probabil în cele mai multe cazuri o identitate de roluri formată prin intermediul unor structuri de rudenie. O dezvoltare a identității n-a fost, în orice caz, stimulată în cadrul imaginilor mitice ale lumii ; iar discrepanțe singulare puteau fi plasate fără greutate în roluri de preoți și șamani[24]. În schimb, în marile culturi puternic stratificate forța integratoare a identității imperiului a trebuit să se confirme prin unificarea și legarea de aceeași ordine politică a structurilor de conștiință, asincronice din punct de vedere evolutiv, ale populației agricole, ale aristocrației, ale meseriașilor, ale preoților și ale funcționarilor. Un spectru larg de atitudini de credință față de aceeași tradiție este admisă : dacă aceasta constituie pentru unii ceva asemănător cu un mit, care poate fi asociat cu practici magice, pentru alții în schimb este o tradiție de credință, oricum sprijinită de un ritual. Pătrunderea dogmatică a cunoștințelor doctrinare deseori a înlocuit chiar ponderea tradiției prin ponderea argumentelor și orientarea pe bază de credință, fixată de autoritatea doctrinei, prin atitudinea teoretică. Însă acest potențial universalist nu trebuie să fie eliberat pe scară mare pentru a nu face perceptibilă particularitatea stăpînirii și a statusului cetățenilor, camuflată doar de pretenția universalității imperiului, și pentru a nu provoca discrepanțe cu largi consecințe.

Astfel de discrepanțe au existat mereu în imperiile vechi, dar abia cu trecerea spre istoria *mo-*

dernă au devenit inevitabile. Principiul organizatoric capitalist înseamnă diferenţierea unui sistem economic depolitizat şi reglat de piaţă. Acest domeniu al deciziilor individualizate şi descentralizate este organizat în cadrul dreptului privat burghez după principii universaliste : se presupune că subiecţii juridici autonomi şi privaţi îşi urmăresc interesele într-o sferă de comunicare neutrală din punct de vedere etic, după maxime generale, şi urmărind scopuri raţionale [25]. De la deplasarea domeniului producţiei spre orientări universaliste ale acţiunilor porneşte o coerciţie structurală puternică în direcţia dezvoltării unor structuri de personalitate, care substituie identitatea convenţională de roluri prin identitatea Eului. Societăţile moderne trebuie să formeze deci o identitate colectivă, compatibilă într-o proporţie mai mare cu structurile universaliste ale Eului. În fapt membrii emancipaţi ai societăţii burgheze, a căror identitate convenţională s-a destrămat, se pot şti uniţi cu concetăţenii lor în calitatea lor a) de subiecţi liberi şi egali ai dreptului privat (cetăţeanul ca proprietar particular de mărfuri), b) de subiecţi liberi din punct de vedere moral (cetăţeanul în viaţa sa particulară) şi c) de subiecţi liberi din punct de vedere politic (ca cetăţean al statului democrat) [26]. Astfel se formează identitatea colectivă a societăţii burgheze în raport cu punctele de vedere superabstracte ale legalităţii, moralităţii şi suveranităţii : în acest mod se exprimă ea cel puţin în construcţiile moderne ale dreptului natural şi în eticile formaliste.

Aceste determinări abstracte se potrivesc în cel mai bun caz pentru identitatea cosmopoliţilor, nu însă şi pentru cetăţenii unui anumit stat care trebuie să se susţină împotriva altor state. Statul modern a apărut în decursul secolului al XVI-lea ca verigă a unui sistem de state ; suveranitatea unui stat îşi are hotarele în suveranitatea tuturor celorlalte state ; mai mult, ea se constituie abia în acest sistem fundamentat pe recunoaşterea reciprocă. Chiar dacă acest sistem de state ar fi putut să excludă prin definiţie lumea neeuropeană ca periferie, cu toate că de la început era strîns legată de ea economic, totuşi nu s-ar fi putut prezenta în stilul unui mare imperiu ca unitate universală : aşa ceva nu era admis de relaţiile internaţionale *între* statele suverane, sprijinite în ultima analiză pe ameninţarea cu forţa militară. În plus, statul modern depinde în mai mare măsură de loialitatea şi spiritul de sacrificiu al unei populaţii mobilizate economic şi social, decît statul societăţilor tradiţionale. Şi evident, pentru impunerea serviciului militar obligatoriu identitatea unor cetăţeni „ai lumii" nu este suficientă. Aceasta se evidenţiază simptomatic în identitatea dublă a cetăţeanului, instituită în statul modern : el este *homme şi citoyen* în acelaşi timp [27]. Această concurenţă între două identităţi de grup a fost redusă la tăcere un timp prin apartenenţa naţională : naţiunea este formaţiunea de identitate modernă care a atenuat şi a făcut suportabilă subiectiv contradicţia dintre universalismul statal intern al dreptului burghez şi morală, pe de o parte, şi particularismul statelor individuale, pe de alta. Multe indicii vin în sprijinul faptului că această soluţie, plină de consecinţe istorice, nu mai este stabilă azi. Republica Federală Germania posedă prima armată de la care ministrul de resort se aşteaptă la un spirit combativ în absenţa unei imagini despre inamic [28]. Peste tot izbucnesc conflicte care sînt alimentate, în contextul identităţii naţionale, de probleme de rasă, confesiune, limbă, de deosebiri regionale şi de deosebiri între alte subculturi [29]. O alternativă la identitatea naţională aflată azi într-un proces de destrămare a fost încercată în cadrul mişcării muncitoreşti europene.

Materialismul istoric, continuînd filozofia burgheză a istoriei, schiţează o identitate colectivă compatibilă cu structurile universaliste ale Eului. Ceea ce secolul al XVIII-lea a prezentat sub titlul cosmopolitismului este conceput azi ca socialism, însă această identitate este proiectată în viitor şi prin aceasta devine o sarcină a practicii politice. Este primul exemplu al unei identităţi devenite reflexive, al unei identităţi colective fixate nu retrospectiv, de anumite doctrine și forme de viață, ci prospectiv, ca reguli de producere și programe. Pînă acum o astfel de formațiune de identitate s-a putut menține numai în cadrul unor mișcări sociale; este problematic dacă și societăți în stare normală pot să formeze o astfel de identitate fluidă. O astfel de societate ar trebui să se orienteze spre o mare mobilitate nu numai în ceea ce privește resursele ei productive, ci și în privința proceselor de formare a unor norme și valori.

Și această schiță poate, în cel mai bun caz, să constituie doar o sugestie pentru folosirea dezvoltării identității individului ca o cheie pentru explicarea schimbării identităților colective: în ambele dimensiuni proiecțiile identității devin evident din ce în ce mai generale și mai abstracte, pînă cînd, în cele din urmă, mecanismul proiectării devine ca atare conștient și formarea identității îmbracă o formă reflexivă în recunoașterea faptului că indivizii și societățile își produc oarecum singure identitatea lor[30].

4. Cele două excursuri trebuie să facă plauzibilă căutarea de structuri de conștiință omoloage în dezvoltarea Eului și în evoluția socială, în două domenii, care nici pe departe nu sînt atît de bine cercetate ca structurile reprezentărilor juridice și morale. Toate cele trei complexe ne conduc la structuri ale intersubiectivității stabilite verbal. Dreptul și morala servesc la reglementarea pe bază de consens a unor conflicte în acțiuni și prin aceasta la susținerea unei intersubiectivități de comunicare periclitate între subiecți înzestrați cu capacități de vorbire și de acțiune. Delimitarea diferitelor sfere universale de obiecte, din care una apare în atitudinea propozițională a observatorului ca natură externă obiectivă, alta, în atitudinea performativă a participantului la interacțiune ca realitate socială normativă, și a treia, în atitudinea expresivă a celui care exprimă o intenție ca natură proprie subiectivă — face posibilă diferențierea (și în caz de nevoie tematizarea) acelor cerințe de validitate (adevăr, justețe, vera-

citate) pe care le asociem implicit cu toate actele de vorbire. În sfîrşit, structurarea identităţilor personale şi colective corespunzătoare este o premisă necesară pentru preluarea rolurilor generale de comunicare care sînt prevăzute în toate situaţiile de vorbire şi acţiune şi care îşi găsesc expresia în logica utilizării pronumelor personale.

Desigur, teoria comunicării pe care o am în vedere încă nu este atît de evoluată ca să putem analiza suficient structurile simbolice, care stau la baza dreptului şi moralei, a realităţii constituite intersubiectiv, a identităţii persoanelor active şi a colectivelor care convieţuiesc. De asemenea sîntem încă foarte departe să putem oferi reconstrucţii convingătoare pentru mostrele de dezvoltare ontogenetică şi filogenetică ale acestor structuri. Însăşi noţiunea de logică evolutivă necesită precizări suplimentare ca să putem indica formal ce semnificaţie are descrierea direcţiei de dezvoltare ontogenetică şi filogenetică cu ajutorul unor concepte ca universalizare şi individualizare, decentrare, autonomizare şi devenire reflexivă. Dacă insist asupra acestei tematici în ciuda gradului deocamdată nesatisfăcător al explicaţiei, aceasta se întîmplă fiindcă sînt convins că structurile normative nu urmează pur şi simplu calea evolutivă a procesului de reproducţie şi nu se supun pur şi simplu modelului problemelor de sistem, ci au dimpotrivă o *istorie internă*. În cadrul unor cercetări anterioare[31] am încercat să dovedesc că noţiuni holiste, ca activitate productivă şi practica, trebuie să fie descompuse în noţiunile fundamentale ale acţiunii comunicative şi acţiunii raţionale în raport cu un scop, pentru a evita confundarea celor două procese de raţionalizare, care determină evoluţia socială : raţionalizarea acţiunii nu se repercutează numai asupra forţelor de producţie, ci într-un mod original şi asupra structurilor normative[32].

Acţiunile raţionale în raport cu un scop pot fi privite sub două aspecte diferite : al eficienţei empirice a mijloacelor tehnice şi al consistenţei alegerii mijloacelor adecvate. Acţiunile şi sistemele de acţiuni pot fi *raţionalizate* în ambele privinţe. Raţionalitatea mijloacelor reclamă cunoştinţe empirice utilizabile tehnic ; raţionalitatea deciziilor reclamă însă explicarea şi consistenţa internă a unor sisteme de valori şi maxime decizionale, precum şi deducţia corectă de acte de alegere. Despre o acţiune strategică vorbesc în cazul existenţei unor rivali concurenţi, în măsura în care sînt conduşi de intenţia de a influenţa deciziile celuilalt în mod raţional, orientaţi deci numai în funcţie de propria reuşită.

În contextele relaţiilor acţiunii sociale, raţionalizarea mijloacelor şi a alegerii mijloacelor înseamnă *o creştere a forţelor de producţie*, adică o implementare bogată în consecinţe sociale a cunoaşterii, cu ajutorul căreia putem îmbunătăţi utilarea tehnică, angajarea organizatorică şi calificarea forţelor de muncă existente. În aceasta a văzut Marx motorul evoluţiei sociale. În acest proces este, desigur, necesar să facem o diferenţiere mai precisă între a) structurile raţionalităţii şi (în situaţia dată) logica evolutivă a cunoştinţelor care pot fi transpuse în tehnologii, strategii sau organizări, precum şi în calificări, b) mecanismele care pot explica dobîndirea acestor cunoştinţe, procesele de învăţare corespunzătoare şi c) condiţiile marginale în care cunoştinţele disponibile pot fi implementate cu bogate repercusiuni sociale. Abia aceste trei complexe de condiţii luate împreună pot explica procesele de raţionalizare în sensul dezvoltării unor forţe de producţie. Or, problema care se ridică în continuare este aceea dacă nu cumva *alte* procese de raţionalizare sînt tot atît de importante sau mai importante pentru explicarea evoluţiei sociale. Alături de dezvoltarea forţelor de producţie, Marx a considerat ca fiind importante mişcările sociale. Dar considerînd însăşi lupta organizată a claselor oprimate ca forţă productivă, el stabileşte între cele două forţe motrice ale evoluţiei sociale, între progresul tehnic-organizatoric, pe de o parte, şi lupta de clasă, pe de alta, o relaţie derutantă, în orice caz insuficient analizată.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Spre deosebire de acţiunea raţională, acţiunea *comunicativă* este orientată printre altele de respectarea unor norme cu validitate intersubiectivă; acestea asociază aşteptările reciproce de conduită. În acţiunea de comunicare baza validităţii vorbirii este presupusă. Pretenţiile de validitate universale (adevăr, justeţe, veracitate), formulate de către participanţi şi recunoscute reciproc cel puţin în mod implicit, fac posibil consensul, care este purtătorul acţiunii comune. În acţiunea strategică lipseşte acest consens de fond: veracitatea intenţiei exprimate nu este aşteptată şi conformitatea cu norma a unei exprimări (respectiv justeţea normei înseşi care îi stă la bază) este presupusă într-un alt sens decît în cadrul acţiunii comunicative, şi anume în mod contingent. Cine execută la jocul de şah în mod repetat mutări fără sens se descalifică ca jucător de şah, iar cel care urmează alte reguli decît cele care constituie jocul de şah de fapt nu joacă şah. Acţiunea strategică rămîne indiferentă faţă de condiţiile sale motivaţionale, în timp ce premisele consensuale ale acţiunii comunicative pot asigura motivaţii. De aceea acţiunile strategice trebuie să fie instituţionalizate, adică să fie încadrate de norme intersubiective obligatorii, care garantează îndeplinirea condiţiilor motivaţionale. Şi în acest caz încă acţiunea raţională, în terminologia lui Parsons „aspectul sarcinilor", poate fi separată de cadrele acţiunii comunicative, ghidate de norme. Numai că în cazul acţiunii raţionale se pleacă de la premisa că fiecare subiect al acţiunii urmăreşte pentru sine însuşi (monologic) anumite preferinţe şi maxime decizionale, indiferent dacă se află în această privinţă în consens cu alţi subiecţi ai acţiunii sau nu. Dacă un sistem de acţiune strategică (ca de pildă beligeranţa) face însă necesar ca mai mulţi subiecţi ai acţiunii să concorde în anumite preferinţe (şi în măsura în care această concordanţă nu este asigurată în fapt prin situaţiile intereselor) este nevoie de fixarea normativă (sau instituţionalizarea) a acţiunii raţionale (de ex. în cadrul convenţiei de la Haga). Iar instituţionalizarea

BCU Cluj / Central University Library

înseamnă iarăşi stabilirea acţiunii bazate pe consens, care se întemeiază pe cerinţe de validitate acceptate intersubiectiv.

Acţiunea comunicativă nu poate fi raţionalizată nici sub aspectul tehnic al mijloacelor alese, nici sub aspectul strategic al alegerii mijloacelor, ci numai sub aspectul moral-practic al responsabilităţii subiectului acţiunii şi al posibilităţii de justificare a normei acţiunii. În timp ce raţionalizarea acţiunii raţionale depinde de acumularea unor cunoştinţe adevărate (empiric sau analitic), aspectul susceptibil de raţionalizare al acţiunii comunicative n-are nimic de-a face cu adevărul propoziţional, ci numai cu veracitatea manifestărilor intenţionale şi cu justeţea normelor. Raţionalitatea acţiunii orientate comunicativ se apreciază în funcţie de faptul

— dacă un subiect exprimă în acţiunile sale realmente intenţiile sale (sau dacă se înşeală singur şi pe alţii în această privinţă, norma de acţiune aflîndu-se într-un consens atît de redus cu trebuinţele sale, încît apar conflicte, care trebuie să fie îndepărtate inconştient prin ridicarea unor bariere interne de comunicare) ; precum şi în funcţie de faptul

— dacă pretenţia de validitate, asociată cu normele de acţiune şi recunoscută în fapt, există pe drept (sau dacă contextul normativ existent nu exprimă interese generalizabile sau capabile de compromisuri şi poate fi stabilizat prin urmare în validitatea sa faptică numai atîta timp cît persoanele în chestiune sînt reţinute prin bariere de comunicare discrete de la examinarea discursivă a pretenţiei normative de validitate).

Raţionalizare înseamnă aici anihilarea acelor relaţii de violenţă care sînt cuprinse în mod discret în structurile de comunicare şi care împiedică tranşarea conştientă a conflictului şi o reglementare pe bază de consens a conflictului prin bariere intrapsihice cît şi interpersonale ale comunicării [33]. Raţionalizare înseamnă depăşirea unor astfel de comunicări sistematic distorsionate, în care consensul purtător de acţiune este păstrat numai în aparență, adică contrafactual, prin intermediul pretențiilor de validitate reciproc formulate, îndeosebi al celei privind veracitatea manifestărilor intenționale și a celei despre justețea normelor de bază. Treptele dreptului și moralei, ale delimitării Eului și tablourilor lumii, ale formațiunilor de identitate a individului ca și a colectivului sînt trepte în acest proces. Progresele acestuia nu pot fi măsurate după rezolvarea problemelor tehnice, nici după alegerea unor strategii adecvate, ci după intersubiectivitatea comunicării, la care s-a ajuns în mod neforțat, adică după extensiunea sferei acțiunii bazate pe consens și restabilirea concomitentă a comunicării.

Diferențierea categorială dintre acțiunea rațională și cea comunicativă permite deci separarea aspectelor sub care acțiunile pot fi raționalizate. După cum procesele de învățare au loc nu numai în dimensiunea gîndirii obiectivatoare, ci și în dimensiunea înțelegerii moral-practice, tot astfel raționalizarea acțiunii nu se concretizează numai în forțele de producție, ci, prin intermediul dinamicii mișcărilor sociale, și în forme ale integrării sociale [34]. Structurile raționalității se materializează nu numai în amplificatorii acțiunii raționale, adică în tehnologii, strategii, organizații și calificări, ci și în mijlocirile acțiunii comunicative, în mecanisme reglatoare de conflicte, în tablouri ale lumii, în formațiuni de identitate. Aș dori să susțin chiar teza că dezvoltarea acestor structuri normative constituie factorul motor al evoluției sociale, deoarece noi principii organizatorice sociale înseamnă forme noi ale integrării sociale ; și acestea la rîndul lor fac posibilă implementarea unor forțe de producție existente sau crearea altora noi, precum și creșterea complexității sociale.

Ar fi însă posibil ca valoarea ierarhică proeminentă pe care o acord structurilor normative în cadrul evoluției sociale să ducă la anumite neînțelegeri : mai întîi neînțelegerea că istoria speciei ar trebui explicată printr-o istorie internă a spiritului ; pe urmă înțelegerea eronată că o logică evolutivă ar trebui să înlocuiască iarăși contingențele istorice. Prima eroare este susţinută de prezumţia că, în mod tacit, aş abandona premisele materialiste privind motorul dezvoltării sociale ; cea de a doua neînţelegere suspectează o nouă logicizare a istoriei — precum şi mistificări filozofice în locul unor analize ştiinţifice empirice. După cum am spus, consider ambele drept neînţelegeri.

Să presupunem că pentru structurile normative ale unei anumite societăţi pot fi reconstruite şi confirmate modele de dezvoltare (fără să mă gîndesc la o oarecare împărţire stadială, care poate fi aleasă aproape după dorinţă, ci la logici evolutive în sens piagetian, care trebuie să satisfacă condiţii destul de puţin probabile).[35] În acest caz, astfel de modele reconstruite raţional reprezintă *reguli pentru rezolvări posibile de probleme*, adică limitări doar formale, şi încă nu mecanisme care pot explica procese particulare de rezolvări de probleme sau achiziţia unor capacităţi generale de rezolvare de probleme. *Mecanismele învăţării* vor trebui găsite mai întîi în plan psihologic. Dacă se reuşeşte în această privinţă cu ajutorul psihologiei genetice cognitive, este nevoie de alte ipoteze empirice, care să explice sociologic cum procesele de învăţare individuale pătrund în tezaurul de cunoştinţe, accesibil în mod colectiv, al unei societăţi. *Capacităţile de învăţare dobîndite individual* şi informaţiile trebuie să fie disponibile în mod latent în imaginile despre lume, înainte de a putea fi utilizate social şi cu urmări multiple, adică înainte de a putea fi transpuse în *procese de învăţare ale societăţii*.

Datorită faptului că dezvoltarea cognitivă a individului se desfăşoară în condiţii sociale marginale, există un proces circular între procesele de învăţare sociale şi individuale. Este adevărat că primatul structurilor de conştiinţă sociale faţă de cele individuale poate fi dovedit prin faptul că structurile de raţionalitate, concretizate în familia cu părinţi, sînt devansate de copil în evoluţia competenţei sale interactive abia în anumite împrejurări (odată cu depăşirea treptei preconvenţionale) ; pe de altă parte, situaţia iniţială a so-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

cietăților arhaice, care este caracterizată printr-o organizare convențională bazată pe înrudire, prin dreptul pe treapta preconvențională și printr-un sistem de interpretare egocentrică, nu s-a putut schimba decît pe calea învățării constructive de către înșiși indivizii socializați. Societățile „învață“ numai într-un sens figurat. Pentru procesele de învățare evolutive ale societăților aș considera două serii de condiții inițiale : pe de o parte, probleme de sistem nesoluționate, care constituie adevărate stimulente, și, pe de altă parte, niveluri de învățare noi, care au fost deja atinse în planul imaginilor despre lume și care sînt pregătite în mod latent, fără a fi însă înglobate încă sistemelor de acțiune, rămînînd prin urmare încă ineficiente din punct de vedere instituțional.

Problemele de sistem se manifestă ca tulburări ale procesului de reproducere a unei societăți (fixate normativ în identitatea ei). Dacă apar probleme care suprasolicită capacitatea de conducere structural limitată a unei societăți este o chestiune contingentă ; în cazul că apar probleme de acest gen reproducerea societății este periclitată dacă societatea nu acceptă această provocare și modifică forma stabilită a integrării sociale, care limitează angajarea și dezvoltarea unor resurse. *Dacă* această modificare, descrisă de Marx ca revoluție a relațiilor de producție, este de fapt posibilă și *cum* este posibilă din punct de vedere al logicii evolutive, nu se poate deduce din problemele de sistem ; aceasta este mai curînd o problemă a accesului spre un nou nivel de învățare. Rezolvarea problemelor de sistem generatoare de crize reclamă a) încercări de schimbare a formei existente a integrării sociale prin aceea că structurile de raționalitate, formate deja în imagini despre lume, să fie concretizate în noi instituții, și totodată b) un mediu prielnic pentru stabilizarea unor încercări încununate cu succes. Fiecare salt evolutiv poate fi caracterizat prin instituții în care sînt concretizate structuri ale raționalității, care țin de treapta evolutivă imediat superioară : de pildă tribunale regale care, la începutul dezvoltării marilor culturi, permit o jurisdicţie la nivelul *convenţional* al conştiinţei morale ; s-au întreprinderi capitaliste, o administraţie de stat raţională, norme ale dreptului privat burghez, care, la începutul epocii moderne, organizează după principii *universaliste* domenii etic neutralizate ale acţiunii strategice. Pînă în prezent, în sociologie este vorba numai despre o „instituţionalizare de valori“, prin care anumite orientări valorice devin pentru cei care acţionează o forţă care obligă. Dacă încerc să cuprind acum procesele de învăţare evolutive cu ajutorul conceptului de „concretizare instituţională a unor structuri de raţionalitate“, nu se mai pune problema obligativităţii unor *conţinuturi* de orientare, ci se urmăreşte deschiderea unor *posibilităţi structurale ale raţionalizării acţiunii.*

Dacă ne actualizăm această strategie explicativă, care a fost verificată în studiul lui Klaus Eder în legătură cu societăţile organizate statal, se observă că rezervele amintite mai sus sînt fără obiect. Concepută *„materialist“* este analiza dinamicii evolutive în sensul că se raportează la probleme de sistem generatoare de crize ; şi *„istoric“* orientată rămîne analiza prin faptul că trebuie să cerceteze cauzele modificărilor evolutive în toată amplitudinea acelor condiţii contingente în care a) în conştiinţa individuală sînt dobîndite noi structuri şi sînt transpuse în structuri ale tablourilor lumii, şi în care b) apar probleme de sistem care suprasolicită capacitatea de conducere a unei societăţi ; în care c) concretizarea instituţională a unor noi structuri ale raţionalităţii poate fi verificată şi stabilizată, şi în care d) noile posibilităţi ale mobilizării resurselor sînt fructificate. Abia după ce procesele de raţionalizare, care reclamă o explicaţie în acelaşi timp istorică şi materialistă, s-au realizat istoric, pot fi indicate modele de dezvoltare pentru structurile normative ale societăţii. Aceste logici evolutive invederează îndărătnicia şi în această măsură şi istoria internă a spiritului. Aici îşi găsesc locul procedeele reconstrucţiei raţionale. Probabil dezvoltarea cognitivă şi interactivă

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

epuizează numai un spaţiu de joc logic al formării de structuri posibile, care a apărut odată cu inovaţia istoric naturală a intersubiectivităţii, realizată prin limbă în pragul spre forma de viaţă socioculturală.

5. În încheiere aş dori să mă mai ocup de încă două obiecţii care s-ar putea ridica împotriva intenţiei mele declarate de a stabili o corelaţie cu materialismul istoric.

Mai întîi, cercetarea procesului de acumulare capitalistă, asupra căreia Marx s-a concentrat în primul rînd, joacă un rol foarte mic în reformularea ipotezelor fundamentale privind evoluţia socială ; în schimb împrumuturile din structuralism şi funcţionalism nu pot fi trecute cu vederea. Atunci de ce să persistăm în continuarea în tradiţia teoriei *marxiste ?* Şi mai departe : de ce să ne ocupăm în general de materialismul istoric, dacă printr-o analiză a formaţiunii sociale *actuale* aducem servicii mai bune intenţiei de a orienta acţiunea ?

ad 1) Anatomia societăţii burgheze este o cheie pentru anatomia societăţilor premoderne ; în acest sens, analiza capitalismului ne oferă un acces excelent la teoria evoluţiei sociale. Din societăţile capitaliste poate fi dedus conceptul general al principiului de organizare socială, fiindcă aici, prin raportul dintre munca salariată şi capital, structura de clasă s-a manifestat pentru prima dată în formă pură, anume în forma economică. Mai departe, procesul de acumulare ne permite să elaborăm modelul producerii crizelor, care ameninţă stabilitatea, fiindcă prin sistemul economic capitalist a fost diferenţiat pentru prima dată un sistem parţial, care prelucrează funcţional şi specific sarcinile reproducţiei materiale. În fine, mecanismul legitimării dominaţiei devine transparent dacă considerăm ideologiile burgheze, fiindcă în cadrul lor sistemele de valori universaliste, incompatibile cu structurile de clasă, au fost exprimate explicit, fără rezerve, şi au fost fundamentate argumentativ. În acest sens, semnalmentele

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

constitutive acestui mod de producţie sînt instructive şi pentru formaţiuni sociale ale treptelor anterioare. De aici însă nu poate fi dedusă cerinţa de a mînui „logica capitalului“ ca o cheie pentru logica evoluţiei sociale. Căci tocmai modul cum apar în sistemul economic capitalist tulburări ale procesului de reproducţie nu poate fi generalizat şi transpus în alte formaţiuni sociale. În plus, nu se poate deduce din logica apariţiei unor probleme de sistem ce fel de logică este urmată de sistemul social cînd răspunde la o astfel de provocare evolutivă. Dacă organizarea socială socialistă *ar fi* răspunsul adecvat la evoluţii prin crize în societăţile capitaliste, atunci ea nu ar putea fi dedusă dintr-o oarecare „determinare a formei“ procesului de reproducţie, ci ar trebui explicată prin procese de democratizare, adică prin pătrunderea unor structuri universaliste în sfere de acţiune, care pînă în prezent, cu toată raţionalitatea alegerii mijloacelor, sînt rezervate fixării private şi autonome a scopurilor.

În ceea ce priveşte considerarea punctelor de vedere structuraliste, recunosc cu plăcere că am învăţat cîte ceva de la marxişti ca Godelier[36]. Ei au regîndit raportul suprastructură-bază şi l-au conceptualizat în aşa fel încît ponderea structurilor normative este luată în seamă şi critica ideologiei poate fi ferită de un reducţionism scurtcircuitant. Cu toate acestea, noţiunea spiritului obiectiv şi a culturii, dezvoltată în tradiţia hegelian-marxistă de la Lukács la Adorno, n-a avut nevoie de această reformulare. Sugestia care m-a încurajat să raportez structuri normative la problematica logicii dezvoltării porneşte, de asemenea, de la structuralismul *genetic* piagetian, adică de la o concepţie care a depăşit opoziţia frontală, caracteristică structuralismului tradiţional, faţă de evoluţionism, prelucrînd motive ale teoriei cunoaşterii de la Kant pînă la Peirce. De altfel Lucien Goldmann a descoperit foarte timpuriu importanţa lui Piaget pentru teoria marxistă[37].

Şi funcţionalismul a mers pe o cale care depăşeşte antropologia culturală a anilor '30 şi '40 şi care a făcut din nou posibilă stabilirea unei legături cu teoriile evoluţioniste ale secolului al XIX-lea. Neoevoluţionismul lui T. Parsons aplică sistemul de concepte al teoriei generale a sistemelor la societăţi şi la schimbarea structurilor sistemelor sociale. Analiza funcţionalistă supune evoluţia socială punctului de vedere al creşterii complexităţii. În mai multe contribuţii cuprinse în acest volum încerc să demonstrez că procedînd în felul acesta funcţionalismul simplifică problema. Funcţionalismul explică achiziţiile evoluţioniste prin coordonarea unor soluţii funcţional echivalente cu probleme de sistem. În felul acesta el deviază de la procesele de învăţare evolutive, singurele care pot avea forţa explicativă necesară. Această fisură în explicaţie este desigur bine cunoscută unui maestru al funcţionalismului cum este N. Eisenstadt ; ea poate fi închisă printr-o teorie a mişcărilor sociale. Dacă nu greşesc, acest element a fost introdus pentru prima dată în mod sistematic în teoria evoluţiei sociale de către A. Tourraine[38]. Desigur, orientările acţiunilor, ajunse la dominaţie în cadrul mişcărilor sociale, la rîndul lor sînt structurate de tradiţii culturale. Dacă mişcările sociale sînt concepute ca procese de învăţare,[39] prin care structurile de raţionalitate, pregătite deja în mod latent, sînt transpuse în practica socială, astfel încît îşi găsesc în cele din urmă o concretizare instituţională, apare o altă sarcină, şi anume identificarea potenţialului de raţionalizare a tradiţiilor.

Oricum, teoria sistemelor ne oferă instrumente utilizabile, cu ajutorul cărora putem analiza condiţiile iniţiale pentru inovaţiile evolutive, şi anume apariţia unor probleme de sistem, care suprasolicită capacitatea de conducere structural limitată şi declanşează crize, care periclitează stabilitatea sistemului. C. Offe a demonstrat cum conceptele şi ipotezele din teoria sistemelor pot fi fructificate tocmai în analiza crizelor[40], cel puţin atunci cînd se asociază teoria sistemelor şi teoria acţiunii. Ce-i drept, atunci este nevoie de un echivalent pentru regulile de traducere, indicate de Marx încă sub forma teoriei valorii pentru conexiunea dintre procesele de circulaţie şi structura de clasă, dintre relaţiile de dominaţie şi de valoare.

ad 2) O altă problemă este, dacă materialismul istoric n-a avut deja la Marx rolul mai curînd secundar de a completa doar analiza capitalismului printr-o privire retrospectivă asupra societăţilor premergătoare capitalismului şi dacă analiza formaţiunii sociale contemporane n-ar trebui să stea pe propriile ei picioare. Ceea ce l-a preocupat pe Marx a fost să identifice şi să aplice evoluţia caracterizată prin crize, din care se poate deduce limitarea structurală a capacităţii de conducere şi se poate fundamenta necesitatea *practică* pentru a modifica principiul organizării sociale. Dacă este adevărat că materialismul istoric nu poate contribui mult la aceste probleme, atunci interesul pentru probleme ale materialismului istoric trebuie să trezească bănuiala că ar fi o formă a escapismului. Sînt însă de părere că deja Marx a înţeles prin materialismul istoric o teorie cuprinzătoare a evoluţiei sociale şi a considerat teoria capitalismului ca una din părţile ei componente. Dar să lăsăm concepţia marxistă în afara discuţiei. Pentru o analiză a contemporaneităţii, care se interesează de epuizarea potenţialului de reînnoire şi de adaptare a structurilor sociale existente, teoria evoluţiei sociale are o însemnătate sistematică precis determinabilă.

Ipoteze privind principiul de organizare a unei societăţi, ipoteze despre capacităţile de învăţare şi spaţiul de joc al unei variaţii structurale posibile nu pot fi verificate empiric în mod echivoc, înainte ca evoluţiile istorice să nu fi testat limitele critice ale stabilităţii structurii. Analize ale prezentului orientate evoluţionist suferă mereu de un handicap, deoarece nu pot să privească obiectul lor retrospectiv. Din acest motiv, teoriile de acest tip, fie ele de origine marxistă, fie de origine nemarxistă, trebuie să-şi controleze ipotezele lor, care stau deja la baza delimitării şi descrierii obiectului, cu ajutorul unei teorii instructive a evoluţiei sociale. Termenilor ca societate industrială, postindustrială, tehnologică, scientifizată, capitalistă, a capitalismului tîrziu, monopolistă de stat, a capitalismului de stat, total administrată, terțiară, modernă, postmodernă etc. le aparțin tot atîtea modele de evoluție, care leagă formațiunea socială actuală cu altele anterioare. În această privință materialismul istoric poate prelua sarcina să determine principiul de organizare al societății contemporane din perspectiva apariției acestei formațiuni sociale, de exemplu, prin afirmații despre problemele de sistem, în fața cărora societățile tradiționale au dat greș, și cu afirmații despre inovațiile cu care societatea modernă burgheză a întîmpinat provocările evolutive. Prin două exemple aș dori să ilustrez cum se prezintă natura problemelor, care, după părerea mea, ne îndeamnă la reluarea materialismului istoric.

Într-un document intern de lucru, R. Funke a comparat două încercări teoretice de analiză a societăților capitaliste dezvoltate: „Teoriile capitalismului încă existent“ (Noch-Kapitalismus), care pornesc de la ideea că principiul de organizare capitalist este deja îngrădit în eficiența sa de un principiu „politic“ de organizare nou, care trebuie determinat mai precis, și, pe de altă parte, „teoriile capitalismului care trebuie să fie abia impus“, care pleacă de la aserțiunea că capitalismul este și acum încă produs, că este încă preocupat să demoleze stările tradiționale formate din relații sociale și infrastructuri, cauzate în mod natural, să le atragă în procesul de acumulare și să le integreze în forma de marfă. Aceleași date privite din unghiuri de vedere evolutive au o semnificație destul de mult schimbată, în funcție de faptul dacă trebuie să dovedească fie intervenția substitutivă a statului în lacunele funcționale ale pieței, fie producerea administrativă a formei de marfă pentru relații sociale crescute pînă acum în mod natural. Aceleași fenomene de criză înseamnă în una din perspective epuizarea spațiilor de joc limitate capitalist, în cealaltă, dilema capitalismului, de a fi nevoit să transforme relațiile sociale și infrastructurile preexistente, fără a putea regenera forțele stabilizatoare ale acestora. Dacă interpretările rivale, așa cum aș admite deocamdată în scopul argumentației mele, ar putea explica la fel de bine datele de care dispunem azi, atunci cum am putea ajunge la o opțiune pentru una din ele?

Dacă am dispune de o teorie a evoluției sociale, care ar explica trecerea la istoria modernă ca apariție a unui principiu de organizare socială nou și bine definit, ar exista posibilitatea de a controla care din cele două încercări concurente ar fi mai degrabă compatibilă cu această explicație a apariției capitalismului. Aceasta fiindcă cele două interpretări pornesc în explicarea evoluției capitaliste de la principii de organizare diferite. Principiul de organizare constă, după prima versiune, într-un raport complementar dintre statul neproductiv și sistemul economic depolitizat, acesta din urmă fiind organizat ca sferă a deciziilor descentralizate ale subiecților privați, care acționează strategic, prin intermediul pieței, adică după reguli generale și abstracte — în timp ce statul garantează premisele de stabilitate a unei economii, separată de domeniul suveranității lui, excluzîndu-se prin aceasta pe sine din procesul de producție și devenind — ca stat de conducere — dependent.[41] Conform celeilalte versiuni, principiul de organizare constă în relația dintre capital și muncă salariată, statul funcționînd întrucîtva *ex machina* ca agent al impunerii acestui principiu într-un mediu social deocamdată străin. Pentru modul de producție este constitutivă, într-un caz, depolitizarea unui proces de producție condus *în fapt* prin intermediul pieței, iar în celălalt caz, expansiunea forțată de către stat a unei rețele de interacțiuni reglată *formal* prin relații de schimb.

Un alt exemplu, care poate să elucideze valoarea sistematică a materialismului istoric, este problema localizării societăților birocratice-socialiste. În acest cadru nu pot să trec în revistă nici cele mai importante interpretări pe care le-a cunoscut acest complex cu multe înțelesuri. În schimb, amintesc un punct de vedere principial, după care diferitele interpretări pot fi clasificate în mare: conform uneia din versiuni, societățile de tip birocratic socialist au atins, în comparație cu societățile capitaliste dezvoltate, o treaptă evolutivă superioară; conform celeilalte versiuni este vorba în ambele cazuri despre variante ale aceleiași trepte de evoluție, adică despre forme istorice diferite ale aceluiași principiu de organizare. Cea de-a doua versiune este reprezentată nu numai sub forma banală a unor teze de convergență în mare măsură combătute, ci și de teoreticieni, ca de pildă Adorno, care nu minimalizează cîtuși de puțin diferențele specifice sistemului, situate în modul de producție, și care, totuși, împreună cu Max Weber, acordă o pondere specifică autonomizării raționalității instrumentale.[42] Dacă această variantă ar putea fi susținută, atunci acel raport complementar dintre stat și economie, caracteristic pentru societățile moderne, ar trebui formulat destul de abstract: și anume, relația constitutivă pentru societatea burgheză dintre statul care dirijează și economia capitalistă ar reprezenta atunci numai una din realizările sale posibile. În aceste condiții evoluțiile spre criză nu vor conta neapărat ca indicatori ai epuizării capacităților de conducere limitate structural; eventual ele constituie simptome pentru faptul că structurile de raționalitate *devenite accesibile* în istoria modernă *încă nu* sînt pe deplin utilizate și permit o concretizare instituțională cuprinzătoare sub forma unor procese de democratizare[43].

Exemplele amintite au o tentă speculativă pronunțată; tocmai de aceea îmi servesc la ilustrarea unei clase de probleme care sînt suficient de importante pentru ca să *merite* argumente mai riguroase și care *ar putea* fi tratate argumentativ mai stringent dacă nu renunțăm de la început la platforma analitică fie a materialismului istoric fie a unei teorii a evoluției care să satisfacă exigențele acestuia. Analiza orientată evoluționist a situației actuale, care recurge la o astfel de renunțare, va trebui să procedeze în mod dogmatic

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

cu probleme de felul celor pentru care am dat exemple.

6. Lucrările cuprinse în acest volum sînt menite să caracterizeze o încercare teoretică. Încercarea ca atare rămîne pe mai departe programatică. În legătură cu aceasta, nu pot să nu amintesc că analizele lui R. Döbert și K. Eder, cărora le mulțumesc pentru numeroase discuții și sugestii, merg în aceeași direcție[44]. Azi n-aș mai fi în măsură să indic în amănunt care din idei le-am preluat îndeosebi de la Eder și care idei au rezultat din munca noastră comună. Prezentul volum cuprinde patru părți. În partea a treia prezint o încercare de teorie a evoluției ; tot acolo urmăresc să desemnez limitele în interiorul cărora trebuie să evolueze o astfel de teorie, pentru a nu fi superdimensionată din punctul de vedere al filozofiei istoriei. Partea a doua explicitează cîteva din omologiile structurale care există între filogeneză și ontogeneză ; pentru această ipoteză am adus argumente în plus în această introducere. Partea a patra reia din nou un complex de probleme, tratat deja în altă parte[45] ; dacă structurile normative urmează o logică evolutivă, atunci nu pot fi „procurate" după nevoie legitimări nici în statul modern, așa cum presupun funcționaliștii. În prima parte completez introducerea cu încă o contribuție care tratează despre rolul filozofiei în marxism ; tocmai istoria materialismului istoric demonstrează că este tot atît de periculos să se persiste timid în mediul filozofiei pure pe cît este, pe de altă parte, să se renege reflecția filozofică în favoarea pozitivității științifice.

Note

1. A. Wermer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Ffm. 1969 ; idem, *The Linguistic Turn in Critical Theory*, în : Byrne, Evans, Howard (ed.), *Philosophy and Social Theory*, în : *Studies in Philosophy*, vol. 1, 1974, p. 74—101. J. Habermas, *Über das Subjekt in der Geschichte*, în : *Kultur und Kritik*, Ffm. 1973, p. 389 și urm.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2. I. Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus*, Mü. 1967; O. Neget, *Marxismus als Legitimationswissenschaft.* Introducere la: A. Deborin, N. Bucharin, *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Ffm. 1969, p. 7—50.

3. U. Oevermann, *Zur Theorie der individuellen Bildungsprozesse*, MS MPI Bildungsforschung, Berlin 1974.

4. H. Reichelt, *Zur logischen Struktur der Kapitalbegriffs bei K. Marx*, Ffm. 1970.

5. H. J. Sandkühler und R. de la Vega (Hrsg.), *Marxismus und Ethik*, Ffm. 1974.

6. K. O. Apel, *Sprechakttheorie und die Begründung der Ethik*. în K. O. Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Ffm. 1976.

7. J. Habermas, *Was heisst Universalpragmatik?*, în: K. O. Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Ffm. 1976.

8. J. Habermas, *Probleme de legitimare în capitalismul tîrziu*, în volumul de față, p. 339 și urm.

9. J. Piaget. *Das moralische Urteil beim Kinde*, Ffm. 1973; K. Kohlberg, *Zur kognitiven Entwicklung des Kindes*, Ffm. 1974.

10. Vezi cap. 3, 4, 5 și 6.

11. Nu este vorba însă numai de o evoluție liniară; mai degrabă, în trecerea de la o treaptă la cea următoare, apar faze de regresiune; cf. de pildă D. Elkind, *Egocentrism in Adolescence*, în: *Child Development*, 38, 1967, p. 1025—1034.

12. J. Piaget, *Die Bildung des Zeitbegriffs beim Kinde*. Ffm. 1974; idem, *The Child's Conception of Physical Causality*, London 1966.

13. R. Döbert, *Modern Religion and the Relevance of Religions Movements*, MS MPIL Starnberg 1975.

14. B. Neuendorff, *Geschlechtliche Identität, Zur Strukturierung der Person-Umwelt-Interaktion*. Diss. F.U. Berlin, 1976.

15. J. Habermas, *Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz*, în *Kultur und Kritik*, *op. cit.*, p. 195—231.

16. E. Gofman, *Sigma*, Ffm. 1967.

17. G. H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Ffm. 1968; idem, *Die Genesis des sozialen Selbst und die soziale Kontrolle*, în: *Philosophie der Sozialität*, Ffm. 1969, p. 69—101.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

18. M. Looser, *Personalpronomen und Subjektivität*, în: A. Leist, *Materialistische Sprachtheorie*, Kronberg, 1975, cf. bibliografia indicată aici.

19. R. Döbert, G. Nunner-Winkler, *Adoleszenzkrise und Identitätsbildung*, Ffm. 1975; H. Stierlein, *Eltern und Kinder im Prozess der Ablösung*, Ffm. 1975.

20. Cf. schema întocmită de U. Oevermann, reprodusă în: J. Habermas, *Kultur und Kritik, op. cit.*, p. 231: în legătură cu critica teoriei rolurilor convenţionale: L. Krappmann, *Dimensionen der Identität*, Stgt. 1969; H. Joas, *Zur gegenwärtigen Lage der soziologischen Rollentheorie*, Ffm. 1973; H. Dubiel, *Identität und Institution*, Gütersloh 1973; D. Geulen, *Das vergesellschaftete Subjekt*, 2 Bde., Diss. F.U. Berlin, 1975.

21. Vezi mai sus p. 16 şi urm.

22. Th. Luckmann, *On the Boundaries of the Social World*, în: M. Natanson (ed.), *Phenomenology and Social Reality*, den Haag 1970, p. 73—100.

23. V. Lanternari, *Religiöse Freiheits-und Heilbewegungen unterdrückter Völker*, Neuwied 1969.

24. G. Devereux, *Normal und Anormal*, Ffm. 1974.

25. J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Ffm. 1976, p. 260—267.

26. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied 1962, Teil II und III.

27. Această identitate dublă a fost analizată de Marx, natural cu referiri la Rousseau, în *Analele franco-germane: Contribuţii la chestiunea evreiască*, în K. Marx şi F. Engels, Opere, vol. 1.

28. W. Wette, *Bundeswehr ohne Feindbilder?*, în: *Friedensanalysen* H. 1, Ffm. 1975, p. 96—114.

29. Cf. de expl., B. R. Dulong, *La question bretonne*, Paris 1975.

30. K. Eder a susţinut într-o discuţie teza că identităţi colective în corespondenţă cu identităţi de persoane ar putea exista numai pe treapta identităţii convenţionale (de rol). Identitatea post-convenţională a Eului ar fi lipsită de sprijinul unei identităţi colective. Ficţiunea unei stări cosmopolite, a unei orînduiri sociale socialiste, a unei asociaţii de producători liberi etc. ar însemna doar staţii ale desprinderii de identitate colectivă în general. Or, Kant, de pildă, a prezentat lumea inteligibilă ca un „imperiu general al scopurilor în sine“, observînd că „noţiunea fiinţei generale etice este relaţionată întotdeauna la idealul unui întreg al *tuturor* oamenilor; şi prin aceasta ea se deosebeşte de cea politică“. Imperiul fiinţelor raţionale este un ideal, care niciodată nu va putea fi satisfăcut empiric de ordinea

dreaptă a unei stări cosmopolite. Totuşi, astfel de proiecţii de identitate ilustrează condiţiile unui domeniu reglementat universalist al acţiunii colective, după care identităţile colective, construite temporar, ale unei anumite grupe de referinţă pot fi relativizate şi dizolvate. Din această perspectivă, la întrebarea dacă societăţile complexe pot constitui identităţi raţionale, ar trebui să se răspundă în următorul sens: că o identitate colectivă devine superfluă în momentul în care masa membrilor societăţii este constrînsă social-structural să se lepede de identităţile lor de rol oricum generalizate şi să-şi formeze o identitate a Eului. Ideea unei identităţi, care a devenit reflexivă şi abia în viitor va trebui să fie transformată într-una colectivă, ar fi doar ultimul veşmînt iluzionar, înainte ca identităţile colective în general să poată fi abandonate şi înlocuite prin schimbarea devenită permanentă a tuturor sistemelor de referinţă. Şi o astfel de stare poartă trăsături utopice, fiindcă în cadrul ei războaiele ca eforturi organizate ale unor colectivităţi, care pretind din partea membrilor săi să fie gata să moară, pot fi concepute de acum doar ca stări excepţionale regresive, nu însă ca evenimente care să fie făcute de aşteptat din punct de vedere instituţional.

31. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Ffm. 1968 ; idem, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"* ; Ffm. 1968. Lui T. McCarthy îi sînt îndatorat pentru contribuţii la analiza noţiunilor acţiunii instrumentale, strategice şi comunicative ; cf. de asemenea J. Keane, *Work and Interaction in Habermas*, în: *Arena*, Nr. 38, 1975, p. 51—68.

32. La cele ce urmează cf. şi A. Wellmer, *The Linguistic Turn in Critical Theory, op. cit.*, p. 84 şi urm.

33. În legătură cu conceptul de comunicare sistematic deformată cf. J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, în: *Kultur und Kritik, op. cit.*, p. 263—301.

34. Evidenţiez în acest context mai întîi diferenţa dintre procesele de raţionalizare, care se situează la nivelul diferitelor aspecte ale acţiunii. Marx încearcă să conceapă *unitatea* acestor procese de raţionalizare, servindu-se în caracterizarea relaţiei dintre individ şi societate în perioada precapitalistă, capitalistă şi postcapitalistă de dialectica hegeliană a generalului şi particularului. O încercare interesantă de reconstrucţie realizează C. C. Gould, *Marx's Social Ontology: A Philosophical Reconstruction Based on the Grundrisse* (nepublicat, MS 1975).

35. J. H. Flavell, *An Analysis of Cognitive Developmental Sequence, Gen. Psych. Monographs* 86, 1972. p. 279—350.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

36. M. Godelier, *Ökonomische Anthropologie*, Hamburg 1973. În mod firesc Godelier se sprijină pe opera lui C. Lévi-Strauss.

37. L. Goldmann, *Structures Mentales et Création Culturelle*, Paris 1970; idem, *Marxisme et Science Humanies*, Paris 1970; idem, *La Création Culturelle dans la Société Moderne*, Paris 1971.

38. A. Touraine, *Production de la Société*, Paris 1972; idem *Pour la Sociologie*, Paris 1974; în germ.: *Was nützt die Soziologie*, Ffm. 1976.

39. M. Vester, *Die Entstehung des Proletariats als Lernprozess*, Ffm. 1970; O. Negt, A. Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Ffm. 1972.

40. C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Ffm. 1972; cf. și M. Jänicke, *Politische Systemkrisen*, Köln 1973; W. D. Narr, C. Offe (Hrsg.), *Wohlfahrtsstat und Massenloyalität*, Köln 1975.

41. C. Offe, *Berufsbildungsreform*, Ffm. 1975.

42. T. W. Adorno, *Kultur und Verwaltung*, în: *Soziologische Schriften* 1, *Ges. Schriften*, Bd. 8, p. 122—146; idem, *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft*, ibidem, p. 354—372.

43. M. Greiffenhagen (Hrsg.), *Demokratisierung in Staat und Gesellschaft*, Mü. 1973; H. v. Henting, *Die Wiederherstellung der Politik*, Stgt. 1973.

44. R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Ffm. 1973; idem, *Zur Logik des Übergangs von arhaischen zu hochkulturellen Religionssystemen*, în: K. Eder, *Entstehung von Klassengesellschaften*, Ffm, 1973, p. 330—364; idem, *Die evolutionäre Bedeutung der Reformation*, în: C. Seyfarth, W. M. Sprondel (Hrsg.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Ffm. 1973, p. 303—312; *Komplexität, Evolution und Geschichte*, în: Supplement 1 la *Theorie der Gesellschaft*, Hrsg. F. Maciejewski, Ffm. 1973, p. 7 și urm., p. 15 și urm., p. 215 și urm., p. 288 și urm; idem, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Ffm. 1976.

45. J. Habermas, *Probleme de legitimare în capitalismul tîrziu*, în volumul de față.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUPRINS

Teoria societăţii în intenţie practică, de *Andrei Marga* . 5

Notă asupra ediţiei — *Andrei Marga* 31

ASUPRA CONCEPTULUI DE PARTICIPARE POLITICĂ, trad. de *Walter Roth* 33

TEORIA ANALITICĂ A ŞTIINŢEI ŞI DIALECTICA, trad. de *Walter Roth* 89

Mo

CUNOAŞTERE ŞI INTERES, trad. de *Andrei Marga* 121

TEHNICA ŞI ŞTIINŢA CA „IDEOLOGIE“, trad. de *Andrei Marga* 142

Mi

PRELIMINARII LA O TEORIE A COMPETENŢEI COMUNICATIVE, trad. de *Andrei Marga* . . . 190

PROBLEME DE LEGITIMARE ÎN CAPITALISMUL TÎRZIU, trad. de *Iosif Wolf* 230

TEORII ALE ADEVĂRULUI, trad. de *Andrei Marga* 408

J

ASUPRA RECONSTRUCŢIEI MATERIALISMULUI ISTORIC, trad. de *Andrei Marga* 467

MATERIALISMUL ISTORIC ŞI EVOLUŢIA UNOR STRUCTURI NORMATIVE, trad. de *Walter Roth* 530

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1986

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Tehnoredactor: FLORICA PÂSLARU

Format 24/60×90. Coli editură 31,38. Coli tipar 24.
Bun de tipar 8 ianuarie 1983. Apărut — ianuarie 1983.

Comanda nr. 9311/958
Intreprinderea poligrafică „13 Decembrie 1918",
Str. Grigore Alexandrescu 89—97,
București, Republica Socialistă România

00061 DEP. LEGAL 1983

(Continuare de pe ultima pagină a copertei)

* * * Problemele păcii şi ale războiului în condiţiile revoluţiei ştiinţifice şi tehnice. Necesitatea istorică a dezarmării
W. Heisenberg: Paşi peste graniţe
Coordonator **Jan Tinbergen:** Restructurarea ordinii internaţionale
C. Lévy-Strauss: Antropologia structurală
* * * Corelaţia dintre infrastructura, structura şi suprastructura societăţii socialiste din România în condiţiile revoluţiei ştiinţifice şi tehnice
N. Georgescu-Roegen: Legea entropiei şi procesul economic
A. Toynbee: Oraşele în mişcare
B. G. Kuznetov: Raţiune şi fiinţare
E. Schrödinger: Ce este viaţa?, Spirit şi materie
B. Commoner: Cercul care se închide (Natura, Omul şi Tehnica)
G. Prestipino: Natură şi societate
L. de Broglie: Certitudinile şi incertitudinile ştiinţei
* * * Procese revoluţionare în ştiinţă şi tehnică şi dezvoltarea societăţii
* * * Ştiinţa şi contemporaneitatea
* * * Catastrofă sau o nouă societate?
P. L. Kapiţa: Experiment, teorie, practică
J. W. Botkin, M. Elmandjra, M. Maliţa: Orizontul fără limite al învăţării (Lichidarea decalajului uman)
I. Olteanu: Limitele progresului şi progresele limitelor
* * * Revoluţiile industriale în istoria societăţii
L. Grünberg: Opţiuni filozofice contemporane
A. Szent Györgyi: Pledoarie pentru viaţă
* * * Rasismul în faţa ştiinţei
A. Kastler: Această stranie materie
* * * Noua revoluţie agrară în România
S. Lupasco: Logica dinamică a contradictoriului
A. Schaff: Istorie şi adevăr
J. K. Galbraith: Ştiinţa economică şi interesul public
* * * Problemele globale şi viitorul omenirii
I. Olteanu: Dialoguri despre viitor
M. E. Omeleanovski: Dialectica în fizica modernă
P.-H. Chombart de Lauwe: Cultura şi puterea

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ÎN COLECŢIA „IDEI CONTEMPORANE“ AU APĂRUT:

* * * Ştiinţă şi sinteză — Colocviu UNESCO
R. Garaudy: Marxismul secolului XX
G. N. Volkov: Sociologia ştiinţei
L. Althusser: Citindu-l pe Marx
V. Roman: Revoluţia ştiinţifică şi tehnică. Eseuri
R. Richta şi colectiv: Civilizaţia la răscruce
M. Dufrenne: Pentru om
L. Goldmann: Sociologia literaturii
P. V. Kopnin: Bazele logice ale ştiinţei
I. Nikolov: Cibernetica şi economia
N. Wiener: Sînt matematician
N. N. Constantinescu: Problema contradicţiei în economia socialistă
I. Hermann: Kitsch-ul, fenomen al pseudoartei
A. Pelletier, J. J. Goblot: Materialismul istoric şi istoria civilizaţiilor
A. Toffler: Şocul viitorului
R. Florian: Reflecţii asupra filozofiei marxiste
* * * Mutaţii contemporane în ştiinţă şi tehnică şi implicaţiile lor
* * * Ştiinţă, filozofie, ideologie
M. Drăgănescu: Muncă şi economie
* * * Revoluţia ştiinţifică-tehnică şi progresul
L. Sève: Marxismul şi teoria personalităţii
G. Lukács: Ontologia existenţei sociale
* * * Revoluţia socialistă şi revoluţia ştiinţifică-tehnică
M. McLuhan: Galaxia Gutenberg
M. Mesarović, E. Pestel: Omenirea la răspîntie
C. Wright Mills: Imaginaţia sociologică
T. Kotarbinski: Tratat despre lucrul bine făcut
* * * Revoluţia ştiinţifică-tehnică şi modernizarea forţelor de producţie
M. Drăgănescu: Sistem şi civilizaţie
E. Bonnefous: Omul sau natura?
C. I. Gulian: Marxism şi structuralism
N. N. Constantinescu: Economia protecţiei mediului natural
I. T. Frolov: Progresul ştiinţei şi viitorul omului
H. Marcuse: Scrieri filozofice
N. P. Dubinin: Mişcarea eternă

(continuare pe contrapagină)

EDITURA POLITICĂ

Lei 25

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY